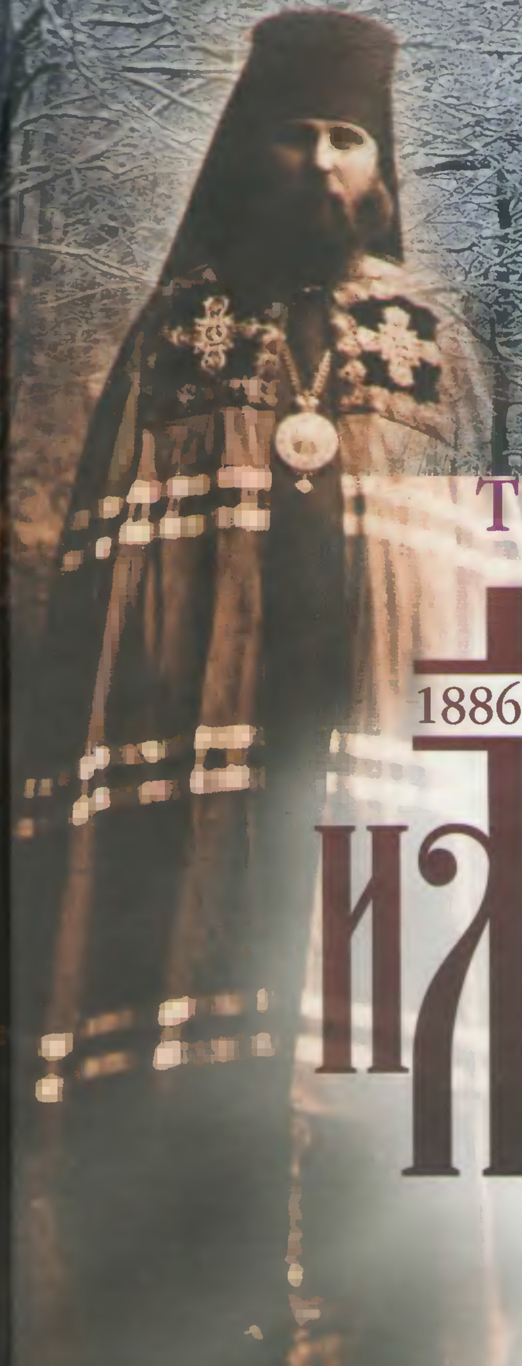

творения

1886–1929

священномученик

ИЛАРИОН

Иларион
(Троицкий)

2

ИЛАРИОН

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ИЛАРИОН
(ТРОИЦКИЙ)

К 10-летию
возрождения
московского
ставропигиального
Сретенского
монастыря
(1994–2004)
и
75-летию
со дня
преставления
священномученика
Илариона
(1929–2004)

Псково-Печерскій Успенскій монастырь
Московскій Сретенскій монастырь

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ИЛАРИОН
(ТРОИЦКИЙ)

творения

в трех томах

Издание
Сретенского монастыря
Москва
2004

1886–1929

ИЛАРИОН

ТОМ 2

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

УДК 271.2
ББК 86.372
И 44

По благословению
Святейшего Патриарха
Московского и всея Руси
АЛЕКСИЯ

Священномученик Иларион (Троицкий).
И 44 Творения: В 3 т. — Т. 2. — М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. — 392 с.
ISBN 5-7533-0329-3

ISBN 5-7533-0329-3

© Сретенский монастырь, 2004 г.
© Попов С. В., оформление, 2004 г.

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ПРОРОЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

БИБЛЕЙСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭТЮД

Пророческие школы встречаются в исторических книгах Ветхого Завета главным образом под двумя названиями: «сонмы пророческие» и «сыны пророческие». Едва ли мы ошибемся, сказав, что у читающего Библию при этих названиях тогда не возникает никаких определенных представлений; если же когда и возникают какие-либо представления, то они бывают совершенно произвольны, и при научной их проверке [иногда] совершенно изменяются чуть ли не в противоположные. Но в то же время как бы инстинктивно чувствуется, что под «сонмами пророческими» и «сынами пророческими» разумеются не ничтожные и не случайные библейско-исторические факты, а факты весьма характерные для всей истории библейского еврейства, налагавшие свой отпечаток на его религиозно-нравственную физиономию, особенно в некоторые моменты ветхозаветной истории, факты, особенно характерные для самого величайшего и высочайшего явления Ветхого Завета – для ветхозаветного пророчества. Для истории и характеристики ветхозаветного пророчества школы пророческие кажутся особенно важными потому, что они выступают в периоды самой напряженной деятельности величайших пророков, «в героические эпохи ветхозаветного профетизма», по выражению одного немецкого исследователя. Но все это историческое значение, равно как и внешняя форма института, преподносятся пред читателем Библии в самых туманных и неотчетливых очертаниях. Такое, во всяком случае, мало желательное явление обусловлено тем, что единственный источник, откуда можно почерпнуть какие-либо сведения о пророческих школах, Библия – дает слишком ничтожное количество материала для суждения о названном институте и для его научного исследования. Исторические книги, излагая иногда довольно подробно внешнюю историю Израиля и дела его царей, слишком мимолетно касаются религиозно-нравственного состояния народа в тот или другой период его истории, ограничиваясь иногда замечанием, что такой-то царь делал неугодное в очах Господних. О пророческих школах исторические книги говорят только тогда, когда они выступают на арену внешней политической жизни народа, и говорят о них постольку, поскольку их жизнь и деятельность касаются общей политической жизни. Специальной речи о пророческих школах самих по себе в Библии нет. О внутреннем характере пророческих школ, их внешней организации, занятиях «сынов пророческих», о поставленных ими себе целях и задачах, о принятых для осуществления этих целей и задач путях и средствах – обо всем этом Библия, как бы невольно проговариваясь, роняет – и то весьма редко – совершенно незначительные замечания в двух-трех словах. При таком положении первоисточника, понятно, открывается необозримый простор для бесконечных предположений и гаданий, большинство которых не может быть ни принято по недостатку положительных инстанций, ни отвергнуто по такому же недостатку инстанций отрицательных.

Если научное исследование не должно состоять из одних только предположений и гаданий, то, очевидно, вопрос о пророческих школах не может иметь строго научной постановки и не может получить бесспорно научного разрешения. Не потому ли этот вопрос и не привлекает к себе внимания ученых исследователей Библии и библейской истории? О пророческих школах даже в немецкой ученой литературе нет ни одной капитальной монографии – явление для немецкой науки необычное[1]. Отсутствие монографий, разумеется, не может быть восполнено тем, что есть в других исследованиях по соприкосновенным вопросам. Различные замечания о пророческих школах рассеяны по бесчисленным «историям израильского народа», «библейским комментариям» и «богословским энциклопедиям»[2]. Больше внимания уделяется пророческим школам в монографиях, посвященных библейскому профетизму вообще[3]. Но замечания ученых исследователей нередко произвольны и весьма разноречивы. Первое особенно следует сказать о произведениях тех западных ученых, которые принимают за точку отправления все результаты рационалистической библейской гиперкритики и читают Библию, напечатанную не на простой белой бумаге, а Библию разноцветную, радужную (Regenbogen-Bibel)[4]. Стройные и последовательные построения подобных ученых оказываются висящими на воздухе для того, кто сомневается в полезности гиперкритики и недоверчиво относится к ее результатам.

В настоящей статье мы совершенно не претендуем на сколько-нибудь научное разрешение вопроса. Нет, наша задача гораздо скромнее. Нам хотелось бы, не забывая ученых трудов, представить в сжатом очерке то, что можно знать об истории и организации пророческих школ из Библии и как можно в согласии с библейскими данными представлять себе эти замечательнейшие институты ветхозаветного еврейства. По нашему мнению, хоть и краткое напоминание о пророческих школах в настоящее время может иметь значение не одно только научное, но и жизненно-практическое, о чем мы скажем несколько слов в заключении статьи.

1

КРАТКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О ПРОРОЧЕСКИХ ШКОЛАХ

Первые известия о пророческих школах мы встречаем в повествовании 1-й книги Царств о Самуиле и Сауле. Самуил, помазав Саула на царство, дает ему знамения, что помазал его Господь в царя над наследием Своим. Между прочим, одно знамение было следующим. *После того,* говорил Самуил, как *ты придешь на холм Божий* (hibat elohim), *где охранный отряд Филистимский... и когда войдешь там в город, встретишь сонм пророков* (hebel nebiim), *сходящих с высоты, и пред ними псалтирь и тимпан, и свирель и гусли, и они пророчествуют* (mitnabin); *и найдет на тебя Дух Господень, и ты будешь пророчествовать* (hitnabita) *с ними и сделаешься иным человеком* (1 Цар. 10, 1, 5–6). Предсказание Самуила исполнилось. Когда пришел Саул к холму, встретился ему *сонм пророков, и сошел на него Дух Божий, и он пророчествовал среди них. Все знавшие его вчера и третьего дня, увидев, что он с пророками пророчествует, говорили в народе друг другу: что это сталось *с сыном Кисовым? неужели и Саул во пророках? И отвечал один из бывших там и сказал: а у тех кто отец? Посему вошло в пословицу: «неужели и Саул во пророках»* (1 Цар. 10, 10–12). В другой раз мы встречаемся с сонмом пророческим в истории гонений Саула и Давида. *Донесли Саулу, говоря: вот Давид в Навафе в Раме. И послал Саул слуг взять Давида, и когда увидели они сонм пророков пророчествующих и Самуила, начальствующего над ними, то Дух Божий сошел на слуг Саула, и они стали пророчествовать. Донесли об этом Саулу, и он послал других слуг, но и эти стали пророчествовать. Потом послал Саул третьих слуг, и эти стали пророчествовать. ...Саул сам пошел в Раму, и дошел до большого источника, что в Сефе, и спросил, говоря: где Самуил и Давид? И сказали: вот в Навафе, в Раме. И пошел он туда в Наваф в Раме, и на него сошел Дух Божий, и он шел и пророчествовал, доколе не пришел в Наваф в Раме. И снял и он одежды свои, и пророчествовал пред Самуилом, и весь день тот и всю ту ночь лежал неодетый; поэтому говорят: «неужели и Саул во пророках»* (Üanebiim) (1 Цар. 19, 19–24)? В приведенных словах мы имеем первое по времени библейское свидетельство о двух сонмах пророков: один встретился Саулу около «холма Божия». Под этим холмом разумеют холм, на котором был расположен город Гива, упоминаемый немного ниже (см.: 1 Цар. 10, 26)[5]. В русском переводе Библии собственное имя Гива переведено через «холм Божий». Другой случай относится уже к последним дням жизни Самуила, и в этом случае мы видим более организованный сонм пророков, во главе которого стоит Самуил и который имел постоянное местопребывание в Раме, к северу от Иерусалима, в колене Вениаминовом[6].

Но совпадает ли первое упоминание о пророческих школах в Библии с их действительным историческим началом? Появились ли пророческие школы только при Самуиле, или они существовали и раньше него? Большинство ученых исследователей принимают, что учреждение и основание этих школ обязано инициативе Самуила. Ранее времен Самуила никаких пророческих школ не было, о них поэтому нигде и не упоминается; кроме того, в 1-й книге Царств (3, 1) замечено: *Слово Господне было редко в те дни, и видения... не часты.* Это замечание свидетельствует будто бы о том, что в период судей никаких школ пророческих не было. Но, во всяком случае, для того чтобы решительно отвергать существование пророческих школ в том или другом виде до времени жизни и деятельности пророка Самуила, нет достаточных оснований. Если в Библии нигде не говорится о существовании пророческих сонмов в досамуиловское время, то нужно заметить, что в Библии ни слова не сказано и о том, что будто Самуил основал эти институты пророческие. В Библии сонмы пророческие являются без всяких предисловий, об их возникновении ничего не говорится, но говорится о деятельности их как уже существующих институтов. Правда, в Библии сказано, что слово Божие было в период судей редко и видения не часты (см.: 1 Цар. 3, 1), но все же слово Господне и видения были, хотя и не часто. Промысл Божий всегда бодрствовал над судьбами народа избранного; не прекращалась деятельность Промысла Божия и во времена судей, которые принято считать временами особенно мрачными. Господь воздвигал судей, которые спасали евреев от рук грабителей их (см.: Суд. 2, 16, 18), на которых, по Библии, был Дух Господень (см.: Суд. 3, 9–10), которые иногда обладали даром пророчества (см.: Суд. 4, 4). Иногда посылал Господь и пророков Своих, которые проповедовали слово Божие (см.: Суд. 6, 8–10). Этих пророков Библия называет в тот период иногда «людьми Божиими» (см.: 1 Цар. 2, 27–36; ср.: 2 Пар. 25, 7, 9) и Ангелами Господними (см.: Суд 2, 1–4). Иегова говорил через Моисея: *Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему* (Втор. 18, 18). Если здесь можно в пророке видеть и коллективное понятие пророчества, а на это дают полное право предыдущие стихи (см.: Втор. 18, 10, 14–15), то следует полагать, что слово Иеговы исполнялось и во времена судей. Кроме того, слова 1 Цар. 3, 1 говорят о редкости пророков, а пророки и сонмы пророческие — это, как увидим ниже, не одно и то же. Некоторые, ставя возникновение пророческих школ в тесную связь с потребностями времени, против раннейшего их существования возражают, будто в существовании их до времени Самуила не было особенной нужды. Только при Самуиле, **по требованию особенных и исключительных обстоятельств времени**, воздвигаются Богом целые сонмы пророков[7]. Но напрасно смотреть на сонмы или школы пророческие как на особых посланников Божиих, какими были пророки, и видеть всю их сущность во внешней деятельности, не задумываясь над их внутренней жизнью. Как «сонмы» благочестивых людей, ревнителей не только общественного благочестия, но и личного прежде всего, пророческие сонмы естественны и необходимы во всякие времена и при всевозможных исторических обстоятельствах. Изменившиеся к худшему исторические обстоятельства могли только побудить самозаключенные пророческие «сонмы» выступить на арену общественной деятельности; это выступление и отложено в Библии без всяких примечаний об их раннейшем существовании.

Обстоятельства же действительно переменились. Народ еврейский вступил в новую фазу государственной жизни. *Собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу в Раму, и сказали ему: ...поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов* (1 Цар. 8, 4–5). Закон Моисея не исключал такой формы государственной жизни (см.: Втор. 17, 15–20). Но народ не постигал теократических идей закона, которые также ясно выражены в законе (см.: Втор. 32, 9; ср.: 1 Цар. 12, 12). Старейшины к своей просьбе добавили многозначительные слова: *как у прочих народов*. Потому-то *и не понравилось слово сие Самуилу* и Сам Бог сказал Самуилу: *не тебя они отвергли, но отвергли Меня* (1 Цар. 8, 6–7)[8]. Но нельзя принять, будто пророческие сонмы организованы были Самуилом специально с целью «охранять дело Иеговы и возвратить к закону уклонившийся от него народ»[9]. Мы видим сонм пророческий существующим при самом учреждении царской формы правления (см.: 1 Цар. 10, 5, 10). Такие учреждения, как пророческие сонмы, не могут быть созданы в несколько лет или месяцев. Необходимо допустить раннейшее существование пророческих сонмов независимо от выдвинутой для них позднейшими обстоятельствами цели бытия. Можно также обратить внимание на то, что при втором упоминании о сонме пророков, пророчествовавших под начальством Самуила в Раме (см.: 1 Цар. 19, 19–20), сонм представляется имеющим определенно сложившуюся организацию, а это заставляет искать его начала во времена раннейшие. Да и при первом упоминании о сонме пророков его существование представляется вошедшим в народное сознание как обыденный факт, не вызывающий никакого изумления. *Неужели и Саул во пророках?* — спрашивали по поводу пророчества Саула *знавшие его вчера и третьего дня* (1 Цар. 10, 11). *И отвечал один из бывших там... а у тех кто отец* (1 Цар. 10, 12)? В этом разговоре так и бросается в глаза, что для говорящих сонм пророков, его характер, происхождение его членов — все это для говорящих нечто весьма определенное и обычное. Все дает право допустить, что пророческие школы или сонмы были и раньше Самуила.

Можно сослаться на Майбаума[10], который решительнее всех утверждает существование пророческих школ до Самуила и посвящает целую главу своего исследования описанию пророческих школ в досамуиловское время[11]. Но Майбаум, допуская существование пророческих школ до времени Самуила, отождествляет их совершенно со школами языческих гадателей. Изучение языческой мантики, по мнению Майбаума, в этих школах занимало первое место. Самуил в корне реформировал эти языческие школы, совершенно уничтожил грубый характер прежнего пророчества – мантики, гадания[12]. При Самуиле мантика уступила место пророчеству на основании внутреннего откровения. В реформированных школах перестали изучать мантику; вместо нее выступают более высокие занятия: музыка, поэзия, изучение истории и подобное[13]. Майбаум не сообщает, откуда он сам узнал об общем корне происхождения пророчества и языческой мантики[14] и на каких основаниях он возвещает свое мнение ученому миру. Для отрицающего раннее происхождение Второзакония, конечно, не имеет смысла то строгое разграничение, которое проводится там между еврейским пророчеством и языческой мантикой, но для нас это разграничение имеет значение. А во Второзаконии Моисей говорит народу: *Народы... которых ты изгоняешь, слушают гадателей и прорицателей* (kosemim)[15], *а тебе не то дал Господь Бог твой. Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой* (Втор. 18, 14–15). В Библии нет оснований утверждать, будто ранее Самуила пророчество носило характер суеверно-языческих гаданий. Если были до Самуила какие-либо школы пророческие или сонмы пророков, то их лучше всего представлять союзами или обществами особенно религиозно настроенных людей, которые сокращали даже свои житейские потребности, чтобы больше времени проводить в религиозных упражнениях в сообществе с такими же религиозными людьми. Постоянная сосредоточенность их религиозного чувства сделала их более восприимчивыми к воздействиям Божества, и бывали моменты, когда они «пророчествовали». О таких массовых пророчествах есть сведения и в раннейших библейских данных. Так, еще во время странствования по пустыни на выбранных в помощь Моисею 70 старейшин сошел Дух, и они стали пророчествовать. Два из них, Елдад и Модад, пророчествовали в стане. Когда Иисус Навин сказал Моисею: запрети им, – Моисей ответил: *Не ревнуешь ли ты за меня? о, если бы все в народе Господнем были пророками* (Чис. 11, 25–29). Если и не все в народе Господнем были высоко религиозны, то все же всегда были ревнители веры, которые удостаивались иногда воздействия Духа Божия[16].

Историей жизни Самуила библейские сведения о пророческих школах древнейшего времени оканчиваются. Во 2-й книге

Царств совершенно нет никаких упоминаний о пророческих школах, нет и в 3-й книге, кроме мимолетного единственного замечания в 20, 35. Только в 4-й книге Царств, при повествовании о времени пророческой деятельности Илии и Елисея[17], встречаются снова сведения о пророческих школах. Здесь пророческие школы выступают под названием «сынов пророческих» (bene nebiim). Возникает вопрос: были ли пророческие школы в период времени от Самуила до Илии, или же «сыны пророческие» времен Илии представляют явление совершенно новое, может быть, только аналогичное «сонмам пророческим» времен Самуила? Заметим, что в Библии нет никаких сведений о разложении пророческих сонмов времен Самуила, а равно нет сведений о возникновении обществ «сынов пророческих» во время пророка Илии. Во времена Илии «сыны пророческие» выступают сразу и в большом количестве. Потому можно уже предположить, что общества пророков были после Самуила и раньше Илии. Едва ли то обстоятельство, что в 4-й книге Царств употребляется исключительно термин «сыны пророческие» (bene nebiim), в 1-й книге Царств не встречающийся, — может быть достаточным основанием для утверждения, будто в 4-й книге говорится о совершенно новом институте[18]. Название могло измениться в зависимости от времени, а также и от различных писателей 1-й и 4-й книг Царств. Внешняя деятельность также могла отлиться в новые формы, но в сущности едва ли можно отметить какие-либо противоречащие черты «сонмов пророческих» и «сынов пророческих». Нет достаточных оснований отрицать существование пророческих школ в период времени от Самуила до Илии, то есть их непрерывное существование[19]. Правда, о школах пророческих в истории Давида и Соломона совершенно не упоминается, но некоторые, весьма смутные, намеки найти можно. Так, нельзя не обратить внимания на то, что пророк Нафан имел большое значение при Давиде и Соломоне (см.: 3 Цар. 1, особ. ст. 32, 34, 45). Он даже нарекает Соломону имя Иедидиа (см.: 2 Цар. 12, 25). Предполагают, что Нафан был воспитателем Соломона, подобно тому, как Елисей воспитывал Иоаса[20]. Следовательно, пророкам и этого времени не была чужда религиозно-педагогическая миссия. Нафан мог воспитывать не одного Соломона, а целый пророческий сонм. Библия много раз говорит, что пророки писали хроники и в это время. *Дела... Давида... описаны в записях Самуила провидца... и в записях Гада прозорливца* (1 Пар. 29, 29). *Деяния Ровоамовы... описаны в записях Самея пророка и Адды прозорливца* (2 Пар. 12, 15); деяния Асы — *в сказании пророка Адды* (2 Пар. 13, 22). Этот факт свидетельствует, что пророкам не чужды были школьные занятия, как писание отечественной истории. Vitringa видит некоторое отражение факта существования пророческих школ в Притчах, где говорится, что *Премудрость построила себе дом... и послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских* (Притч. 9, 1, 3)[21]. Исторические книги заняты изображением напряженной политической жизни при Давиде и Соломоне, а затем разделением царств и учреждением нового культа. Но при всех этих громких внешних делах совершалась, нужно думать, и внутренняя работа религиозного сознания в лице особо расположенных к тому людей, которые и составляли между собою тесные союзы под управлением и руководством пророков. 4-я книга Царств дает нам знать об обществах «сынов пророческих» как об обществах весьма больших по количеству входящих в них членов и имеющих определенную организацию. Это весьма убедительно говорит за существование школ пророческих раннее пророка Илии.

Последнее упоминание о пророческих школах можно найти у пророка Амоса. Сказал Амос Амасии: *Я не пророк и не сын пророка; я был пастух и собирал сикоморы* (Ам. 7, 14). Правда, нигде член пророческих обществ не называется «сын пророка», как здесь называет себя Амос. В 3-й книге Царств (20, 35) мы находим выражение: *один человек из сынов пророческих*, потому «сын пророка» можно понимать и буквально, в смысле сына по рождению, но допустимо в связи с предшествующими словами Амасии Амосу (Ам. 7, 12) и другое понимание. Амос доказывает свое право на пророчество ссылкою на повеление Божие и отрицает свою связь с пророками, которые пророчествовали и за то ели хлеб, по выражению Амасии. Ему не было нужды упоминать, что он не сын пророка, так как происхождение от пророка не делало пророком, а потому и можно в словах «не сын пророка» видеть намек на пророческие школы[22]. Таким образом, можно определить период процветания пророческих школ временем от Илии до Амоса[23].

Конечно, пророческие школы не могли исчезнуть в какой-нибудь определенный момент времени, но необходимо допустить, что в последние годы до разрушения царства Израильского в связи с общим религиозно-нравственным разложением народной жизни, увядали и пророческие школы, которые мы позволим себе назвать цветами религиозно-нравственной жизни.

Нельзя обойти молчанием то обстоятельство, что книги Царств совершенно не говорят ничего о существовании пророческих школ в царстве Иудейском. Все «сыны пророческие», упоминаемые в 4-й книге Царств, живут и действуют только в Израильском царстве. Но нам кажется поспешным заключать из этого, что пророческих школ в Иудейском царстве не было. Неужели семена, посеянные Самуилом и уже им возращенные, остались совершенно бесплодными? И неужели в царстве Иудейском при более высоком сравнительно с царством Израильским уровне религиозной жизни не находилось особенных ревнителей Иеговы, которые объединялись бы между собою с религиозно-педагогическими целями? Пророческое служение не ограничивалось рамками Израильского царства; пророчество было, можно даже сказать, сверхнациональным откровением Бога на земле[24]. Если пророки имели у себя учеников в Израильском царстве, то почему не могло быть таких же учеников и в Иудейском царстве? Но понятно, что совершенно нечего сказать для фактического подтверждения существования пророческих школ и в Иудейском царстве.

Мы наметили главнейшие пункты в историческом существовании ветхозаветных пророческих школ. Библия своими сведениями как бы бросает два луча света на совершенно покрытую мраком неизвестности историю пророческих школ. В свете первого луча мы видим пророческие сонмы времен Самуила, а в свете второго – сынов пророческих времен Илии и Елисея. Сонмы пророческие и общества сынов пророческих описаны несовпадающими и неодинаковыми чертами, но и непротиворечащими. Можно допустить непрерывное существование пророческих школ[25], только ко времени пророков Илии и Елисея эти школы имели другую внешнюю форму. Какие стадии в своем историческом развитии проходили пророческие школы – об этом можно только гадать, так как нет никаких исторических свидетельств. Писать подробно историю пророческих школ – неблагодарная задача и малополезное занятие.

2

ВНУТРЕННЕЕ УСТРОЙСТВО ПРОРОЧЕСКИХ ШКОЛ

Библия дает немало оснований судить о внутреннем устройстве пророческих школ, хотя и этих сведений далеко недостаточно для отчетливого и подробного представления как сущности, так и внешних форм пророческих школ. В сообщениях 1-й книги Царств весьма трудно увидеть сущность «сонмов пророческих». Некоторое представление о том, что такое эти сонмы, можно извлечь из анализа употребленного термина. Конечно, судить о сущности какого-либо института по его названию можно только при отсутствии других данных.

Для обозначения сонмов пророческих писатель 1-й книги Царств употребляет два термина: hebel nebiim (см.: 1 Цар. 10, 5, 10) и lahaka hanebiim (см.: 1 Цар. 19, 20). Первый термин означает не только собрание, толпу людей, в данном случае – пророков; этот термин указывает на более тесное единение лиц, составляющих сонм, чем простое случайное собрание в одном месте. Глагол habal означает «связывать неразрывно», и существительное hebel означает «тесно объединенный союз людей». Однокоренное слово hoblim означает «узы» и в Библии употребляется как символ братства, тесного союза. Ведь и у нас употребительны выражения – узы родства, узы братства. Так, в книге пророка Захарии читаем: *И переломил Я другой жезл Мой – «узы», чтобы расторгнуть братство между Иудою и Израилем* (Зах. 11, 14). Здесь «узы» символизируют братство. А потому и hebel может означать «братский союз лиц». С другой стороны, само слово hebel означает «землемерную веревку» (см.: Мих. 2, 5; ср.: Зах. 2, 5; Ам. 7, 17; 4 Цар. 8, 2), «отмеренный участок, область земли» (см.: Нав. 17, 14; 19, 9; Втор. 3, 4; Соф. 2, 5), «удел, наследство» как собственность (см.: Втор. 32, 9), а уже потом означает «союз людей». Если мы примем во внимание такое значение слова hebel, то мы можем в понятие сонма ввести выделенность его, его обособленность совне. Во Второзаконии сказано: *Часть Господа народ Его, Иаков наследственный удел* (hebel) *Его* (32, 9). Таким же уделом Господним были и сонмы пророческие. Как весь народ еврейский был выделен из среды других народов, так и сонмы пророческие выделены были из среды самого народа.

Таким образом, анализ термина hebel дает следующие два признака сонмов пророческих: 1) братскую объединенность членов – с внутренней стороны и 2) выделенность и обособленность со стороны внешней.

Второй термин, lahaka менее характерен с филологической стороны. ῞Απαξ λεγόμενον lahaka – путем перестановки букв образовалось из kahal (кагал). Kahal означает общество, собрание; глагол же kahal означает, между прочим, – «созывает». Поэтому термин, обозначающий сонм пророческий, характеризует его как созванный, собранный не случайно, а с определенной целью. Кроме того, обращают внимание на самое название пророческого поселения близ Рамы – Наваф, которое, если его переводить как имя нарицательное, соответствует тому, что у нас называется «общежитием»[27]. Все эти данные говорят о том, что сонмы пророческие не были случайными обществами экстатиков; все термины определяют сонмы пророческие как общества, имевшие свой modus vivendi. Особенно характерна черта, сообщаемая в 1-й книге Царств (19, 20): послы Саула увидели *сонм пророков пророчествующих и Самуила, начальствующего над ними.* Самуил называется здесь начальником (ниццаб) пророческого сонма. Ниццаб от глагола «нацаб», который с предлогом al, как здесь, значит «быть поставленным над чем-либо, приставленным к чему-либо» (см.: Руфь 2, 5–6), и само существительное с тем же предлогом означает «лицо, стоящее во главе какого-либо учреждения»; так, между прочим, называется начальник над приставниками Соломона и начальник над домом царским (см.: 3 Цар. 4, 5–6). Такое отношение Самуила возможно только к организованному обществу, которым он руководил. О том, что Самуил занимал центральное место в сонме, свидетельствует 1-я книга Царств (19, 23–24): Саул, на которого *сошел Дух Божий... пророчествовал пред Самуилом.*

Все приведенные рассуждения дают нам право не считать сонмы пророческие за бесформенные толпы экстатиков, а считать их организованными учреждениями, их внутренний строй и характер рассматривать в связи с обществами сынов пророческих, упоминаемыми в 4-й книге Царств. Сонмы пророческие и общества сынов пророческих мы можем объединить под одним названием пророческих школ[28]. Большинство ученых и не полагает различия между пророческими сонмами и пророческими школами. Митрополит Филарет и те и другие называет «пророческими училищами». Кейль, Элер, Майбаум, Кеель, Генгстенберг и другие называют их безразлично пророческими школами[29].

На основании филологического анализа термина hebel мы говорили, что пророческий сонм жил вместе и отдельно от других людей. Библейские данные подтверждают наше предположение. Так, уже при первом упоминании о пророческих школах, мы видим сонм пророков, сходящих с высоты (см.: 1 Цар. 10, 5, 10). Если справедливо предположение некоторых, что на высоте холма было местожительство сонма, тогда мы имеем здесь первое свидетельство о жизни сынов пророческих в особых местах. Точно так же и Наваф можно считать местом пророческого поселения близ Рамы. Но особенно ясно говорит об общей и обособленной жизни сынов пророческих переданная в 4-й книге Царств история построения общего жилища. Сыны пророков сказали Елисею: *Вот, место, где мы живем при тебе, тесно для нас; пойдем к Иордану и возьмем оттуда каждый по одному* *бревну и сделаем себе там место для жительства. Он сказал: пойдите. И сказал один: сделай милость, пойди и ты с рабами твоими. И сказал он: пойду. И пошел с ними, и пришли к Иордану и стали рубить деревья* (4 Цар. 6, 1–3). Из этого известия, случайно сохранившегося, так как писатель имел намерение сообщить о чуде, совершенном пророком Елисеем на Иордане, – из этого известия совершенно ясно, что единение сынов пророческих простиралось даже на место жительства, и отрицать совместную жизнь сынов пророческих, как это делает Крапихфельд, совершенно нельзя. Нужно, впрочем, заметить, что сыны пророков в 1 стихе говорят о тесноте того места, где они сидели пред лицом Самуила – так следует буквально перевести еврейские jasehabim scbam lephaneha. По этому можно предположить, что в [данном] повествовании речь идет о построении нового помещения собственно для собраний около пророка. Но есть основания [предполагать и то], что сыны пророческие и жили все вместе около Иордана. Даже если речь идет о построении только сборного помещения, то все же это не только не исключает, но даже, наоборот, доказывает, что сыны пророческие и жили вместе. Иначе зачем же они строили помещение для своих собраний около Иордана, а не там, где они жили постоянно[30]. Но кроме того, сам текст указывает, что сыны пророческие не отделяют от места собрания своих жилищ. *Сделаем,* – говорят они, – *себе там место для жительства* (4 Цар. 6, 2). То место, где они сидели пред пророком, здесь называется местом для жительства. Следовательно, сыны пророческие где собирались, там и жили вместе, может быть, под одной кровлей.

На такое же совместное житье сынов пророческих есть и более раннее указание. В Библии читаем: *Когда Иезавель истребляла пророков Господних, Авдий взял сто пророков, и скрывал их, по пятидесяти человек, в пещерах и питал их хлебом и водою* (3 Цар. 18, 4, 13). Едва ли можно положительно утверждать, будто здесь говорится только об отдельных пророках, которые во времена преследований со стороны Иезавели собрались вместе. Против такого понимания говорит уже само число пророков, о деятельности которых не говорится ничего. Странно допустить, будто в царстве Израильском в одно время жило и действовало столько пророков: Иезавель, нужно думать, уже истребила часть их (ср.: 3 Цар. 19, 14), и все же их осталось сто человек. Но особенно против высказанного положения говорит отношение к этим пророкам Авдия. Авдий сам говорил о себе: *Я скрывал сто человек пророков Господних по пятидесяти человек в пещерах* (3 Цар. 18, 13). Если бы это были отдельные

Русская [illegible]лавная Церковь
Моск[illegible] Патриархат
Кост[illegible]ская Епархия

пророки, то они сами и скрывались бы от преследований, а здесь выступает Авдий, который как бы распоряжается всеми ими. Можно поэтому допустить, что пророки Иеговы, упоминаемые в 3-й книге Царств (гл. 18), составляли пророческую школу, во главе которой стоял Авдий. Когда наступили тяжелые времена гонений со стороны Иезавели, то Авдий и позаботился скрыть своих «пророков» в безопасном месте. Название «пророки» еще не говорит против того, что они были членами пророческой школы; ведь и члены сонма времен Самуила называются пророками (см.: 1 Цар. 10, 5, 10; 19, 20, 24). Но приведенное место свидетельствует также и о том, что эти пророки жили вместе. Если бы эти пророки жили по своим домам, то они и не скрывались бы вместе; из рассеяния собираться вместе во время преследований совершенно неразумно; очевидно, у пророков не было своих жилищ. Кроме того, Авдий подчеркивает, что он, скрывая пророков в пещерах, разделил их на две части по пятидесяти человек в каждой. По нашему мнению, в этом обстоятельстве скрывается тонкий намек на то, что раньше все пророки жили совместно; разделение их на две части поэтому и заслуживало быть отмеченным.

Выше отмечены случаи, когда пророки жили совместно в жилищах, расположенных в уединении. Иногда пророческие школы были в городах, так мы видим школы в Вефиле (см.: 4 Цар. 2, 3), в Иерихоне (см.: 4 Цар. 2, 5), но и в городах члены пророческих школ выступают все вместе. Может быть, и в городах они жили вместе. Эти пророческие жилища некоторые так и называют киновиями[31].

Общность жизни не ограничивалась только общностью жилища. Библия дает некоторые основания для предположения в пророческих школах и общего стола. Когда был голод, Елисей сказал слуге своему: *Поставь большой котел и свари похлебку для сынов пророческих* (4 Цар. 4, 38). В другой раз *пришел некто из* Вефариса, *и принес человеку Божию хлебный начаток — двадцать ячменных хлебцев и сырые зерна в шелухе. И сказал Елисей: отдай людям, пусть едят* (4 Цар. 4, 42). Но в этих двух местах об общем столе говорится каждый раз по особому случаю, а потому было бы слишком поспешным на основании только этих двух мест [делать заключение о] постоянном общем столе в пророческих школах. Напротив, не потому ли и упомянуты эти случаи, что они были несколько выдающимися из ряда обыкновенных? Но если и не постоянно, то все же иногда в общих жилищах сынов пророческих был и общий стол.

Общая жизнь, жизнь в общих жилищах не была, нужно думать, обязательной. Библия сообщает, что у некоторых сынов пророческих были собственные дома и, прежде всего, у тех, кто стоял во главе школ. У Самуила был дом в Раме, куда он и возвращался после каждого обхода городов израильских (см.: 1 Цар. 7, 17). Так, и Елисей живет то на горе Кармил (см.: 4 Цар. 2, 25; 4, 25), то в Самарии, где у него был свой дом (см.: 4 Цар. 5, 9; 6, 32). Были собственные дома и у других членов пророческих школ. Когда одна из жен сынов пророческих сказала Елисею, что муж ее умер, и просила его помочь, то Елисей спрашивает у нее: *Что есть у тебя в доме* (4 Цар. 4, 1–2)? Следовательно, у умершего сына пророческого был свой дом. Принимая во внимание эти отдельные собственные дома у некоторых сынов пророческих, почти все исследователи предполагают, что вместе жили только неженатые и несемейные сыны пророческие. Женатые же и семейные сыны пророческие жили в собственных домах и только в известные периоды времени на тот или другой срок присоединялись к сынам пророческим, жившим вместе в одном отдельном месте. Самуил, как сказано, имел свой дом в Раме, а недалеко от Рамы был Наваф, где имел свое местопребывание сонм пророческий (см.: 1 Цар. 19, 19, 22–23). Может быть, и другие сыны пророческие имели свои собственные дома поблизости к общему месту собраний, так что могли часто и без труда посещать пророческую школу. Можно предположить, что и все прочие сыны пророческие не порывали связей со своими родными домами и со своими родственниками, а иногда [некоторое] время проживали дома.

Сонмы сынов пророческих были довольно значительны по количеству входивших в них членов. Об этой численности говорит уже самое раннейшее название «сонм» — «кагал», название, которое прилагается к целому народу еврейскому (см.: Лев. 4, 13; Чис. 16, 3; 20, 4; Втор. 31, 30 и др.). Затем мы видим, что Авдий скрывает сто пророков (см.: 3 Цар. 18, 4, 13); слуга возражает Елисею, который приказал отдать сынам пророческим хлебный начаток: *что тут я дам ста человекам* (4 Цар. 4, 42–43)? Елисей приказывает сварить похлебку для сынов пророческих **в большом** котле (см.: 4 Цар. 4, 38). Особенно на численность пророческих школ указывает история взятия Илии на небо и история построения нового жилища. Когда сыны пророков, жившие в Иерихоне, вышли навстречу Елисею, они сказали ему: *Вот есть у нас, рабов твоих, человек пятьдесят, люди сильные; пусть бы они пошли и поискали господина твоего* (Илию)... *И послали* *пятьдесят человек* (4 Цар. 2, 15–16, 17). Очевидно, что пятьдесят человек составляли только часть иерихонской пророческой школы, численность членов ее была гораздо больше. В другой истории мы видим, что сынам пророческим оказалось тесно их прежнее помещение (см.: 4 Цар. 6, 1); следовательно, их было значительное количество, и количество это росло: раньше помещение тесно не было. Характерно также следующее рассуждение тех же сынов пророческих: *Пойдем к Иордану и возьмем оттуда каждый по одному бревну и сделаем себе там место для жительства* (4 Цар. 6, 2). Если сыны пророческие говорят, что стоит им только взять по одному бревну, и можно будет построить новое помещение, то, ясно, возросшее количество членов упоминаемой пророческой школы было значительно. Таким образом, пророческую школу следует представлять довольно многолюдным обществом, а не узким кружком избранных лиц.

Таких пророческих школ в истории израильского народа одновременно и разновременно выступало по нескольку. В Библии можно находить указания на существование следующих пророческих школ: 1) в Гиве (см.: 1 Цар. 10, 5, 10), 2) Навафе, около Рамы (см.: 1 Цар. 19, 18, 23), 3) Вефиле (см.: 4 Цар. 2, 3), 4) Иерихоне (см.: 4 Цар. 2, 5), 5) Галгале (см.: 4 Цар. 4, 38), 6) на берегу Иордана (см.: 4 Цар. 6, 1–4) — куда, может быть, перенесена была школа из Галгала, 7) в горе Ефремовой (см.: 4 Цар. 5, 22), 8) около Самарии (см.: 3 Цар. 18, 4, 13), может быть, в Афеке (см.: 3 Цар. 20, 30). Может быть, пророческие школы были и еще где-либо, но об их существовании в Библии не сохранилось никакого следа. Да и все перечисленные школы известны или по какому-либо одному случаю из их жизни, который занесен на страницы народной летописи, или только по смутному или спорному упоминанию о них. А между тем каждая из этих школ жила своей жизнью, имела свою историю, в которую иногда вплетались мрачные страницы гонений и преследований, а иногда — страницы напряженной деятельности; каждая школа имела золотые годы своей жизни и годы упадка и оскудения. Но обо всем этом мы ничего не знаем и узнать никогда не сможем.

Кто же входил в состав членов пророческих школ? Кто такие были эти сыны пророческие? Нет никаких оснований считать их за детей пророческих, которые делались бы членами пророческой школы в силу своего естественного рождения. Нет, само пророчество ветхозаветное не было связано ни с сословием, ни с общественным положением. В Свои служители Бог выбирал и священников (см.: Иер. 1, 1), и детей первосвященника (см.: 2 Пар. 24, 20), и земледельцев с пастухами, собиравших раньше сикоморы (см.: Ам. 1, 1; 7, 14). Так и «сыны пророческие» делались таковыми независимо от своего происхождения. Об этом можно найти библейские свидетельства. Когда Саул пророчествовал вместе с сонмом, то говорили в народе друг другу: *Что это сталось с сыном Кисовым?.. И отвечал один из бывших там и сказал: а у тех кто отец* (1 Цар. 10, 11–12)? Такой ответ можно понимать в том смысле, что он указывает на незнатность происхождения сынов пророческих вообще. Род Киса и Саула, может быть, не отличался ничем от других; в народе и спрашивали: как это пророчествует сын Киса? От него ничего подобного не ждали. На это и отвечал некто: да и у тех-то кто отец? Ведь все они из самых обыкновенных родов. Неудивительно, что и сын Киса пророчествует. Другие библейские данные описывают нам сынов пророческих людьми бедными. Скажи мне, что есть у тебя в доме, – спрашивал пророк Елисей у одной жены сына пророческого, у которой умер муж. Она сказала: *Нет у рабы твоей ничего в доме, кроме сосуда с елеем* (4 Цар. 4, 1–2). Умерший сын пророческий, конечно, жил в такой бедности и до вступления в ряды сынов пророческих, и после смерти своей он ничего не оставил, кроме долгов, так что после смерти его *пришел заимодавец взять обоих детей* его *в рабы себе* (4 Цар. 4, 1). Да и вообще в еврейском обществе привилегированным было одно только колено Левиино, но левитов после разделения царств уже не оставалось в царстве Израильском, где мы и встречаем пророческие школы (см.: 2 Пар. 11, 13). Относительно происхождения сынов пророческих можно разве заметить только одно, что, по всей вероятности, все они были евреями. По крайней мере, пророков обещает Бог воздвигать именно из среды народа, из братьев его (см.: Втор. 18, 15, 18).

Из ранее уже приводившихся мест можно также видеть, что сыны пророческие были и женатыми, и неженатыми. Целибата в пророческих школах не было. Девства всех сынов пророческих не утверждает и блаженный Иероним; в письме к Евстохии de custodia virginitatis он пишет: virgines **multi** filii prophetarum.

Относительно возраста сынов пророческих также можно сказать, что одного определенного возраста не было. Название «сын пророческий» не говорит о возрасте сынов пророческих; оно, как увидим ниже, имеет другой смысл. В среде сынов пророческих были люди возмужалые. Сыны пророческие, которые были в Иерихоне, говорили Елисею: *Вот есть у нас... человек пятьдесят, люди сильные* (4 Цар. 2, 16). Напрасно смотреть на этих мужей сильных как на служителей в пророческой школе;

такого штата прислуги, конечно, быть не могло. Эти мужи сильные были сынами пророческими, и в Иерихонской пророческой школе было, следовательно, до пятидесяти членов в зрелом возрасте. Другое место еще более решительно указывает на молодой возраст сынов пророческих. Гиезий говорил Нееману: *господин мой послал меня сказать: «вот, теперь пришли ко мне с горы Ефремовой два молодых человека из сынов пророческих»* (4 Цар. 5, 22). Здесь сыны пророческие по-еврейски названы ne'arim. Существительное na'ar нередко в Библии означает «молодого». Na'ar называется семнадцатилетний Иосиф (см.: Быт. 37, 2); так же называется молодой Соломон (см.: 3 Цар. 3, 7; ср.: 1 Пар. 29, 1)[32]. Таким образом, в пророческих школах были юные, взрослые, хотя, следует думать, и не дожившие до тех годов, о которых можно говорить: *Нет мне удовольствия в них!* (Еккл. 12, 1 и след.)

Некоторые исследователи допускают, что все сыны пророческие носили даже особую одежду, было нечто подобное школьной пророческой форме. Такой одеждой был упоминаемый в 1-й книге Царств (15, 27) me'il[33]. Действительно, есть библейские данные о том, что пророки носили особую одежду (см.: 3 Цар. 19, 13; 4 Цар. 1, 8; Зах. 13, 4)[34]. Илия, например, при избрании себе в преемники Елисея, бросил на него милоть свою (см.: 3 Цар. 19, 19), очевидно, как характерную принадлежность пророка. Элер (у Herzog'а) называет это своего рода инвеститурой. Но на то, была ли особая одежда у сынов пророческих, в Библии указаний нет. Наиболее ревностные защитники особой формы из еврейских раввинов приводят в доказательство 1 Цар. 19, 24: *И снял...* (Саул) *одежды свои, и пророчествовал пред Самуилом, и весь день тот и всю ту ночь лежал неодетый*[35].

Это место некоторые раввины толкуют в том смысле, будто Саул, снявши царские одежды, надел одежды сынов пророческих. Раввин Исаия толкует: Саул, сняв свои царские одежды, оделся по образцу одного из этих студентов — nudatus vestibus suis regiis, et vestitutus fuit instar unius ex illis litterarum studiosis. Подобно же толкует и рабби Соломон: снял одежды царские, чтобы надеть одежды тех учеников Божественной мудрости — vestes exuit regias, utindueret vestes illorum Divinae Sapientiae Studiosorum. Но в тексте говорится только о том, что Саул снял свои верхние одежды, а надевал ли он одежды пророческие — об этом догадываются уже только раввины. Вместе с Vitringa можно сказать: указывается ли в тексте на особую одежду, сомневаюсь, и представляю об этом судить читателю[35]. Нам кажется возможным указать на один стих, который говорит против особой одежды сынов пророческих. Гиезий, сообщив Нееману, что к Елисею пришли два молодых сына пророческих с горы Ефремовой, говорит: *Дай им талант серебра и две перемены одежд* (4 Цар. 5, 22). Нееман не мог, конечно, дать для сынов пророческих форменные одежды, и Гиезий просит для них, очевидно, самых обыкновенных одежд. Нет ли здесь намека на то, что одеждой сыны пророческие не отличались от других людей?

Библия дает нам некоторые сведения и об источниках содержания сынов пророческих. Некто из Вефариса *принес человеку Божию хлебный начаток — двадцать ячменных хлебцев и сырые зерна в шелухе* (4 Цар. 4, 42). Здесь мы встречаемся с замечательным явлением: Елисею, пророку, приносят начатки, то есть то, что по закону Моисееву принадлежало левитскому священству. Во время разделения царств *священники и левиты, какие были по всей земле Израильской, собрались к* Ровоаму *из всех пределов... в Иудею и в Иерусалим; так как оставил их Иеровоам и сыновья его от священства Господня и поставил у себя жрецов к высотам, и к козлам, и к тельцам, которых он сделал* (2 Пар. 11, 13–15). Но, очевидно, для некоторых ревнителей закона Моисеева священников заменили пророки. В 4-й книге Царств (4, 42) мы и видим, как преданный закону благочестивый еврей приносит начатки пророку Елисею. Вообще же приношения были в обычае по отношению к пророкам. Иеровоам говорит жене своей, отправляя ее к пророку Ании: *Возьми с собою для человека Божия десять хлебов, и лепешек, и кувшин меду* (3 Цар. 14, 3). Некоторые из народа, уважавшие пророков, брали на себя заботу об их материальном обеспечении. *В один день пришел Елисей в Сонам. Там одна богатая женщина упросила его к себе есть хлеба; и когда он ни проходил, всегда заходил туда есть хлеба. И сказала она мужу своему: вот, я знаю, что человек Божий, который проходит мимо нас постоянно, святой; сделаем небольшую горницу над стеною и поставим ему там постель, и стол, и седалище, и светильник; и когда он будет приходить к нам, пусть заходит туда* (4 Цар. 4, 8–10). Такие приношения и пожертвования, следует думать, назначались и не для одних пророков лично, а и для сынов пророческих. Но, конечно, все эти и подобные приношения не были чем-либо постоянным и определенным, как и все добровольное. Нельзя поэтому думать, что сыны пророческие содержались только на такие приношения. В Библии о приношениях говорится весьма мало, а сынов пророческих, как мы уже говорили выше, было много. Следует думать, что сыны пророческие сами добывали средства для существования; они, может быть, не оставляли тех дел и занятий, которые доставляли им средства содержания раньше. Но нужно также заметить, что внешние потребности и жизненные удобства в пророческих школах стояли позади. Материальная сторона жизни сынов пророческих занимала весьма немного, и вся их жизнь была суровой, среди постоянных лишений; жизнь пророческих школ была аскетической. Мы видим всех сынов пророческих на работе при постройке нового помещения на берегу Иордана. И сам великий пророк Елисей, который *во дни свои не трепетал пред князем* и которого *ничто не одолело* (Сир. 48, 13–14), вместе со своими «сынами» пошел на работу: *пришли к Иордану и стали рубить деревья* (4 Цар. 6, 1–4). *И когда один валил бревно, топор его упал в воду. И закричал он и сказал: ах, господин мой! а он взят был на подержание* (4 Цар. 6, 5). В такой бедности жили сыны пророческие, что даже топор приходилось брать на подержание. Мы уже обращали внимание на бедность другого сына пророческого, у которого по смерти ничего не осталось в доме, кроме сосуда с елеем да долгов, так что даже пустые сосуды его жене приходилось просить на стороне (см.: 4 Цар. 4, 1–3). В другом месте мы видим, как и какое кушанье приготовляется для сынов пророческих. Сказал Елисей слуге своему: *Поставь большой котел и свари похлебку для сынов пророческих. И вышел один из них в поле собирать овощи* (слав.: зелия дивия), *и нашел дикое вьющееся растение, и набрал с него диких плодов полную одежду свою; и пришел и накрошил их в котел с похлебкою, так как они не знали их. И налили им есть. Но как скоро они стали есть похлебку, то подняли крик и говорили: смерть в котле, человек Божий! И не могли есть* (4 Цар. 4, 38–40). Здесь мы видим, что для приготовления пищи собирают то, что попадется в поле, собирают сами в свою одежду. И хороша же вышла похлебка, если ею едва не отравились! В другом случае Елисей дает на сто сынов пророческих двадцать ячменных хлебцев и сырые зерна в шелухе, так что слуга с недоумением спрашивает: *Что тут я дам ста человекам* (4 Цар. 4, 42–43). Такому аскетическому образу жизни сынов пророческих соответствовало иногда и место их поселения: иногда общества сынов пророческих поселялись вдали от человеческого жилья, в пустыне или в горах[36]. В таком случае строй жизни становился еще более определенно аскетическим. Аскетический образ жизни вообще соответствовал всему духу ветхозаветного пророчества. Ветхозаветного пророка можно представлять суровым аскетом. *Человек тот весь в волосах и кожаным поясом подпоясан по чреслам своим,* — говорили о пророке Илии (4 Цар. 1, 8). Пророков мы видим постящимися (история Даниила и его товарищей, особ. см.: Дан. 10, 2–3). В духе Ветхого Завета был Иоанн Креститель, *не ядый, не пияй* (Мф. 11, 18), суровый аскет, имевший *одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих,* питавшийся акридами и диким медом (см.: Мф. 3, 4; Мк. 1, 6). Поэтому вполне естественно, что пророческие школы, имея во главе пророков, и сами получили аскетический уклад жизни.

До сих пор мы указывали только сравнительно легкие черты пророческих школ, но эти черты могут характеризовать пророчески школы с их внешней стороны. Теперь нам следует указать более существенные черты, которые вместе с представленными могут дать сколько-нибудь целостное представление о том, что же, собственно, до сих пор мы называли школой пророческой. Нам следует ответить на вопрос: чем занимались сыны пророческие в своих школах, как мы их назвали, и какова была их деятельность? Без сомнения, это самая главная часть в вопросе о пророческих школах, но как раз при решении этой-то части вопроса мы остаемся с самыми скудными библейскими данными и с полным простором для каких угодно предположений. Но что же сообщает нам Библия о занятиях сынов пророческих? В 1-й книге Царств о сынах пророческих говорится, что они пророчествовали, пророчествовали и слуги Саула, и сам Саул (см.: 19, 20–24). В 4-й книге Царств о сынах пророческих говорится, что они сидели пред Елисеем (см.: 6, 1). Вот общие определения того, чем занимались сыны пророческие. Что же это значит? Значение слова «пророчествовали» можно понимать различно. В решение вопроса о сущности профетизма есть теория пассивизма (Гентенберг, отчасти Толюк и др.), которая пророчествование понимает в узко пассивном смысле. Если принять эту теорию, то общества сынов пророческих, по крайней мере, предстанут пред нами в виде экзальтированных экстатиков, чем-то в роде наших мистических и экстатических сектантов[37]. Самому глаголу naba (пророчествовать) придают значение «быть исступленным», переоценивая значение употребленной в 1-й книге Царств формы hithph – itnabbe. Эта форма иногда, действительно, означает состояние исступления, например, в приложении к Саулу в 1-й книге Царств 18, 10 (русск. перевод – «бесновался»). Но значение и этой формы оспаривается, да и самая эта форма в приложении к истинным пророкам употребляется только три раза: Иеремией 29, 26–27; 26, 20; Иезекиилем 27, 10, причем в первом месте это слово употреблено о пророке Иеремии его врагом – священником

Шемаией в бранном смысле[38]. Самый же глагол naba имеет и активное значение – «возвещать, произносить вдохновенную речь, научать». Пророк – а члены сонма в 1-й книге Царств именно и называются пророками – может означать «наученный»; пророки иногда и называются учениками и учащимися (см.: Ис. 8, 16; 54, 13; Иер. 32, 33)[39]. Поэтому если в 1-й книге Царств говорится о членах сонма, что они пророчествовали, то это можно понимать в том смысле, что они назидались вдохновенными речами друг друга, а особенно пророка Самуила.

На недопустимом понимании пророчества основывается и то толкование, по которому сыны пророческие искусственно приготовляли себя к пророчеству. Так, говорят о сынах пророческих еврейские толковники, например Абарбанель: se ipsos disponunt ad vaticandum. Но можно ли допустить обучение пророчеству? Есть ли пророчество искусство, способность, которую можно при желании развить в себе путем личных усилий? Ответить можно только: нет. Пророк не нуждается ни в школе, ни в учителе; его Сам Господь призывает от чрева матери (см.: Ис. 49, 1; Иер. 1, 5), влечет его как бы против его воли; огонь горит в костях пророка, и он не может удержать его (см.: Иер. 20, 7–9). Нельзя себя приготовить к пророчеству ad vaticandum. Для этого необходимо особое осенение Богом. По взгляду Ветхого Завета, пророком нужно духовно родиться[40].

Более определенное сведение о занятиях сынов пророческих в 4-й книге Царств, где о сынах пророческих говорится, что они «сидели пред лицом» своего руководителя, пророка. Выражение «сидеть пред кем-либо» по его употреблению в других местах Библии означает отношение поучаемого к поучающему. В книге пророка Иезекииля несколько раз говорится о том, что старейшины народа сидели пред ним (см.: 8, 1; 20, 1); старейшины же приходили вопросить Господа (см.: 20, 1), и пророк, в то время как они сидели пред ним, сообщал им откровения и видения, слово Божие (см.: 8, 1; 20, 2), то есть поучал их. В другом месте Господь говорил пророку Иезекиилю: *Они приходят к тебе, как на народное сходбище, и садится перед лицем твоим народ Мой, и слушают слова твои, но не исполняют их* (Иез. 33, 31). На основании такого употребления выражения «сидеть пред кем-либо» следует утверждать, что пророки поучали собиравшийся вокруг них более или менее тесный кружок сынов пророческих. Старейшины и другие лица из народа приходили к пророкам и сидели пред ними в некоторых особых и редких случаях; сыны же пророческие были более или менее постоянными слушателями пророков. «Сидение пред пророком» и состояло в выслушивании его советов, наставлений, разъяснений и вообще речей его как человека Божия и влиятельного пророка[41]. Большинство ученых исследователей на основании именно этого выражения отношения сынов пророческих к пророку представляют отношением учеников к учителям[42]. О таких же отношениях ясно говорит и название сыны пророческие. Разумеется, «сыны пророческие» нельзя понимать буквально; в переносном же смысле название «сын» в Ветхом Завете всегда обозначает поучающегося, ученика. *Придите, дети, послушайте меня: страху Господню научу вас*, – говорит Давид (Пс. 33, 12). В книге Притчей поучающий всегда обращается к поучаемому как к сыну: *Слушай, сын мой, наставление отца твоего* (Притч. 1, 8; см.: 1, 10, 15; 2, 1; 3, 1, 21; 4, 1, 10, 20; 5, 1, 7; 6, 1; 7, 1, 24 и др.). Таким образом, сынов пророческих можно назвать учениками пророческими, а самые общества сынов пророческих можно называть школами пророческими. Впрочем, если называть общества пророческие школами, то совершенно нужно отрешиться от современных представлений о школе; школьного характера в современном смысле пророческие школы не имели и не могли иметь. Нет оснований предполагать, чтобы в пророческих школах преподавались теоретические научные системы или что там занимались разработкой теоретического богословия (Майбаум). А между тем взгляд на пророческие школы как на школы в современном смысле разделяется многими. Еще еврейские раввины называли сынов пророческих – talmidim, а школы пророческие bathe hamidrasch. Многие и из позднейших ученых видят в пророческих школах учебные заведения, где преподавались различные науки, сравнивают их с философскими школами пифагорейцев[43]. Но учение в Библии никогда не представляется преподаванием и усвоением теоретических знаний. Библия, как и вообще древность, не делает различия между знанием и добродетелью. Мудрость была соединена с учением или наставлением, евр. – musar. Под этим наставлением разумелась вся система воспитательных мер (слав. – «наказание»)[44].

Учитель не должен быть забавным певцом с приятным голосом и хорошо играющим, которого можно только слушать, а слов его не исполнять (см.: Иер. 33, 32). Пророческие школы не были школами в современном смысле; они не были учебными только учреждениями, а были более – учреждениями религиозно-воспитательными. Мы выше говорили, что в пророческих школах был даже особый строй жизни. Этот строй необходимо следует считать существенным признаком ветхозаветной пророческой школы. Блаженный Иероним, обращая внимание на этот образ жизни, пророческие школы называет монастырями и сынов пророческих — монахами[45]. По внешнему укладу жизни пророческие школы действительно были похожи на монастыри, но, конечно, монастырями всецело они не были[46]. Пророческие школы были религиозными, учебно-воспитательными учреждениями с монастырским распорядком жизни.

В чем состояла учебная сторона пророческих школ? На этот весьма интересный вопрос Библия отвечает совершенным безмолвием. Различные ученые по собственному желанию определяют планы и программы учебных занятий в пророческих школах[47]. Не сочиняя каких-либо подробных программ, мы можем назвать предметом изучения только священные книги, не только закон, но и исторические книги. К учебным же предметам мы можем даже на основании некоторых библейских данных отнести литературно-историческую деятельность. В книгах Паралипоменон много раз упоминаются исторические сочинения пророков (см.: 1 Пар. 29, 29; 2 Пар. 12, 15; 13, 22, см. выше). Но хроники вели пророки, а каково было в этом деле участие сынов пророческих — об этом ничего неизвестно.

Жизнь пророческих школ не состояла в одном обучении; нет, эта жизнь представляла собою религиозное воспитание. При первом упоминании в Библии сонм пророческий представляется сходящим с высоты (см.: 1 Цар. 10, 5, 10). Может быть, этот сонм совершал какую-либо религиозную процессию; потому-то и было такое воодушевление, что оно невольно захватывало и тех, кто присоединялся к этому хору пророков. О таком же религиозно-богослужебном воспитании говорит и занятие музыкой, которое было в пророческих школах. Еще при Самуиле сонм пророков, сходивший с высоты, имел псалтирь, и тимпан, и свирель, и гусли (см.: 1 Цар. 10, 5, 10). О сынах пророческих говорится, что они «пророчествовали», но это может означать, что они пели вдохновенные гимны в честь Иеговы и сопровождали их музыкой. Ведь и самый глагол «naba» означает иногда религиозную музыку. О сыновьях Асафа, Емана и Идифуна говорится, что они провещевали (hanebiim — пророчествовали) на киннорах, псалтирях и кимвалах (см.: 1 Пар. 25, 1); сам Асаф играл (haniba) по наставлению царя (см.: 25, 2). Везде здесь разумеется музыка религиозная, что и отмечено в ст. 3, где говорится: Идифун играл *на цитре во славу и хвалу Господа* (haniba alhodot vehallel lajhovah).

Наконец, следует отметить еще и то, что некоторые сыны пророческие служили пророкам и иногда исполняли их поручения. Начиная с Моисея мы почти у каждого пророка видим особого слугу, который всюду следует за своим господином, заботится о нем, исполняет его приказания. Библия сохранила нам один случай, когда пророк поручает своему ученику весьма важное дело. ***Елисей пророк призвал одного из сынов пророческих и сказал ему: опояшь чресла твои, и возьми сей сосуд с елеем в руку твою, и пойди в Рамоф Галаадский...*** и помажь ***Ииуя, сына Иосафатова, сына Намессиева... в царя над Израилем*** (4 Цар. 9, 1–3).

Мы отметили все, что можно считать предметом занятий в пророческих школах. Но как представлять себе все эти занятия? Какой характер носили эти занятия? Обо всем этом можно говорить сколько угодно и как угодно, но все это будет и может быть только субъективным. Здесь мы предоставим слово другому лицу, которое так представляет себе характер занятий сынов пророческих. «Пророк, бывший сам первым и непосредственным органом восприятия Божественного откровения, лучше всякого позднейшего толковника мог своим живым словом изъяснять те заключенные в письмена неложные свидетельства, на которых позже миллионы людей основывали свое упование. Пророки просто и наглядно раскрывали пред своими слушателями дивную картину миросоздания, обращая в ней внимание на [повсеместные] следы творческих действий Великого Промыслителя вселенной. Живой пророческий дух извлекал из-под покрова мертвой буквы живые мысли, облекая их в плоть и кровь, согревая своим дыханием и освещая новым светом ту или другую истину по потребностям своих слушателей и совопросников»[48]! Преподавание истории тот же автор описывает в следующих выражениях: «Духовному взору собеседников представлялись не немые скелеты случайно сплетенных фактов и таблицы летоисчислений, а жизненно-свежие картины, повсюду протканные чудесными фактами водительства Божия, отмеченные присутствием Иеговы и запечатленные Его стопами, глубочайшим образом связанные с настоящим и будущим. Живыми чертами пророки описывали своим духовным сынам историю их предков, запечатленную беспредельною любовью Иеговы к своему народу. История в словах пророка и при его животворном дыхании обращалась в ряд живых картин с живыми деятелями. В беседах о законе открывался животворный дух в мертвой букве; в законах о жертвах из-под разного рода типов кровавых жертв восставал пред взором слушателей мученический образ обетованного Агнца, имевшего понести грехи мира, и из-под жертвенного покрова открывалась всесвятейшая сущность и тайна Нового Завета». «Не казался недостойным рассуждения и родной язык, поскольку он был языком Иеговы в Его обращениях со Своим народом и языком Божественных Писаний, и при этом не буква языка была исследуема, а дух, открывающийся в нем, его красота, жизненность, сила и прелесть»[49]. Подобные описания характера занятий в пророческих школах, без сомнения, красивы и красноречивы, но они не менее и произвольны. Справедливо во всех этих описаниях только то, что общий дух пророческих школ был весьма далек от сухого, натянутого и официального духа многих современных школ. В пророческих школах не было никакого юридизма. Пророческую школу можно представлять только тесно объединенным братством, семьей, где нет ни внешней власти, ни показного порядка, где подчинение с необходимостью вытекает из благоговейного уважения и благодарности; семьей, где все родные, а не случайно собранные, друг другу противные, где все знают друг друга и любят, а не терпят только. Стоит только прочитать один стих Библии, и прочитать по славянской Библии: *И рече един кротце: гряди и сам со рабы твоими. И рече: аз пойду. И иде с ними* (4 Цар. 6, 3–4). Разве не видно уже в этих словах того бесценного духа братолюбия, который составляет украшение всякого общества? Пророка никто не обязывал заводить школы; его побуждала к тому только ревность о славе Божией. Пророческая школа была подвигом пророка, его хождением пред Богом. Сыны пророческие не получили никаких «прав», а потому и для них пребывание в «школе» было делом их любви к Богу и их нравственных стремлений. Для учащих и учащихся «учение» было одушевленным бескорыстным подвигом. При таком воодушевлении естественным был и аскетический образ жизни, который и сам по себе имел, конечно, великое воспитательное значение. В пророческих школах не обучались, а воспитывались. Учение переходило в богослужение, а вся жизнь в пророческих школах была одним религиозным подвигом, воодушевленным и свободным, захватывавшим всех сынов пророческих и объединявшим их в дорогую для каждого общую семью. Свобода сынов пророческих не была свободой разброда, напоминающего известную басню, где воз везли в разные стороны. Сын пророческий был свободен, потому что он находил, что искал, потому что он был среди людей, которые стремились к тем же высоким и прекрасным целям, как и он, с которыми поэтому он мог сжиться и слиться в одно братство, где каждый чувствовал себя счастливым и свободным, хотя другие не могут понять ни его счастья, ни его свободы. Вот этот-то строй пророческих школ, строй, чуждый «казенщины» и полный духа и единомыслия, мы и хотели бы **особенно подчеркнуть**.

В заключение нам хотелось бы сказать несколько слов о том, какие мысли возбуждает воспоминание ветхозаветных пророческих школ. Все, что касается ветхозаветного пророчества, касается и христианской церковной иерархии. Ветхозаветное пророчество как бы перешло и в Новый Завет; в жизни Церкви первых веков мы находим новозаветную параллель ветхозаветному пророчеству, это харизматики — евангелисты, пророки, учители. В первые времена христианства эти харизматики были выше иерархических лиц — епископов. Иерархические лица исполняли только административные и богослужебные функции. Вдохновенное же учительство принадлежало харизматикам. В «Учении двенадцати апостолов» об иерархических лицах говорится: не презирайте их; ведь они самые почтенные среди вас **вместе с пророками и учителями**[50]. Но уже скоро дело харизматиков начинает переходить к иерархии, и, наконец, харизматики, скомпрометированные монтанистическими пророками, совершенно уступили место иерархии. Иерархия восприняла обязанности и харизматиков. Следовательно, иерархия церковная через посредство харизматиков отчасти есть идейная наследница пророков, а если это так, то все, относящееся к пророческим школам, касается и духовной школы. И духовная школа многому может поучиться у пророческих школ. Духовная школа заключает в своих стенах лиц, совершенно чуждых друг другу, стремящихся в диаметрально противоположные стороны. Религиозное воспитание в них сведено к минимуму; оно представляется для желающих. Кто же каким-то чудом останется верен Богу и Церкви, только тот пусть и остается на служение им. Юридический, бездушный строй разложил и умертвил духовную школу, и она должна многому поучиться у пророческих школ. Школа должна вмещать только тех, кто имеет уже ясно определившееся жизненное призвание, то есть она должна быть специально пастырской. По одному высоко «авторитетному» проекту[51], быт школы может определяться возможным приближением его к монастырскому (§ 6), и школа должна воспитывать добрых пастырей Православной Церкви не только через преподавание им необходимых познаний, но и через прохождение подвигов христианской жизни и деятельности (§ 1)[52]. В том же проекте совершенно зачеркивается формальный и официальный строй. Начальник с учителями-воспитателями составляет не учебную корпорацию в обычном смысле слова, но духовное братство, объединенное строгим послушанием начальнику и общею взаимною любовью (§ 12). Учителя училища мыслят себя не только преподавателями наук, но и духовными руководителями питомцев в христианской жизни и в приготовлении себя к пастырскому деланию (§ 14). Если представить себе пастырскую школу с таким духом и строем, то она невольно напоминает школы пророческие, о которых мы говорили. И не воспитывает ли такая школа пастырей хоть сколько-нибудь подобных пророкам, о которых говорит древний мудрец: *Восстал Илия пророк, как огонь, и слово его горело, как светильник... во дни свои не трепетал* Елисей *пред князем... ничто не одолело его... И двенадцать пророков — да процветут кости их от места своего! — утешали Иакова и спасали... верною надеждою* (Сир. 48, 1, 13–14; 49, 12).

ОСНОВНЫЕ НАЧАЛА ВЕТХОЗАВЕТНОГО СВЯЩЕНСТВА И ПРОРОЧЕСТВА

Пророки и священники занимали совершенно особое, выдающееся положение не только в религиозно-культовой, но и в гражданской и общественной жизни ветхозаветного еврейства. Последнее, конечно, потому, что жизнь еврейского народа, как и других народов глубокой древности, во всех своих сферах почти одинаково была проникнута религиозными началами. Пророчество и священство стоят в самом центре ветхозаветной богооткровенной религии; в этих двух институтах выражается вся ее сущность и ее наиболее типические черты. В то же время в исторической жизни ветхозаветного Израиля пророки и священники выступают весьма видными деятелями. Поэтому священство и пророчество можно рассматривать двояко. Предметом рассмотрения, во-первых, может служить их историческая деятельность и историческое развитие самих институтов. Можно рассматривать и излагать, как в разные времена пророки и священники вместе, в полном согласии друг с другом служили на пользу и благо ветхозаветной религии и библейского Израиля; как в другие времена священство отклонялось от своего прямого назначения и как тогда пророки начинали утверждать в вере и повиновении Иегове не только народ, но и священников. Возможна такая **хронологически-прагматическая** точка зрения на предмет рассуждения.

Но не менее интересно и, пожалуй, не менее [важно] выяснение принципиальных основ ветхозаветного священства и пророчества, выяснение их принципиального взаимоотношения как двух параллельно и одновременно существующих институтов. Нужно заметить, что в таких трудах по библейской истории и библиологии вообще преимущественно разработана историко-прагматическая сторона пророчества и священства, как и всех других ветхозаветных религиозных и гражданских институтов; принципиальной же стороны авторы касаются как бы только мимоходом и почти не освещают всей исторической деятельности пророчества и священства со стороны их общих принципов. Даже статьи различных энциклопедий, посвященные пророчеству и священству, предпочитают говорить только о внешней организации их и о постепенной исторической эволюции форм, оставляя в стороне принципы, лежащие в основе всех этих форм.

Предлагаемое рассуждение направлено к разъяснению именно принципиальных основ ветхозаветного священства и пророчества. Историческая деятельность отдельных представителей того и другого института может доставлять нам материал только для суждения о принципах самого института, может только иллюстрировать и подтверждать принципиально логические определения. Историческая постепенность развития институтов при разрешении нашей задачи должна также отойти на второй план; менялись формы институтов, принципы же их были неизменными[1].

Религия, по филологическому объяснению Лактанция, есть союз Бога и людей. По отношению к ветхозаветной религии такое определение может быть принято с весьма большим удобством. По смыслу religio (от religare) может быть передано еврейским berith, завет (от bara). Ветхозаветная религия есть именно завет Иеговы с предками Израиля и с самим народом израильским. Израиль и Иегова как две договаривающиеся стороны вступают между собою в союз, налагаюший на обе стороны те или другие взаимные обязательства. Лица, занимающие в этом союзе выдающееся положение — священники и пророки — могут быть мыслимы посредниками между двумя вступившими в союз сторонами: между Богом и Его избранным народом. Самый общий принцип всех религиозно-иерархических институтов и есть именно принцип посредничества. Но, разъясняя подробнее принципы ветхозаветного священства и пророчества, мы увидим, что их частные принципы, хотя и в рамках общего принципиального определения, весьма различны, иногда чуть ли не до противоположности.

Общий характер принципиальной стороны библейского священства и пророчества может быть определен уже из одного только филологического анализа еврейских терминов и их употребления в Библии. Нет сомнения и бесспорно, что филологический анализ терминов не всегда может характеризовать историческую действительность явлений, но, как увидим, филологический анализ терминов, касающихся библейского священства и пророчества, дает результаты, совершенно согласные с данными самого библейского текста и библейской истории.

1

СВЯЩЕНСТВО

Термин, которым обозначается в Библии понятие священства, — «kohen». Есть соответствующий глагол и в арабском языке — kahana. Общее значение общесемитического корня kahan есть: «предстоять, стоять прямо против чего-либо или кого-либо». Близкое значение имеет и родственный глагол kun, соответствующий арабскому kana, который также значит — «предстоять, вообще стоять». Такое значение глаголов kahan и kun дает возможность причастной форме kohen придать значение: «стоящий впереди, предстоящий» — в приложении к религиозно-культовому институту может значить, конечно, только «стоящий впереди народа и предстоящий пред Богом». Сама причастная форма kohen употребляется в книгах Ветхого Завета в приложении не только к еврейским священникам, но и к языческим жрецам. Kohen называются жрец Илиопольский (см.: Быт. 41, 45, 50), священник Мадиамский (см.: Исх. 2, 16; 3, 1), жрецы Дагоновы (см.: 1 Цар. 5, 5; 6, 2). Следовательно, kohen по библейскому словоупотреблению не обозначает непременно священника еврейского и не имеет каких-либо специфически еврейских оттенков. Совершенно тождественное существительное есть и в арабском языке — kahan. По арабскому толкованию, приводимому Гезениусом в его «Еврейском и арамейском словаре», kahan означает того, кто исполняет чьи-либо дела и работает в чьих-либо интересах. В Библии слово kohen всегда сохраняет свое значение — «предстоящий, стоящий впереди»[2].

Филологический анализ слова kohen, которым означаются в Библии священники, начиная от Мельхиседека, дает основание вводить в понятие священства два характерных признака:

1) предстательство пред Богом от лица народа, посредничество в религиозном союзе со стороны народа и 2) учрежденность, установленность.

Более подробное определение принципов ветхозаветного священства, конечно, может быть дано из рассмотрения данных библейского текста.

В центре всей ветхозаветной религии стоит жертва. Необходимо заметить, что жертва, вытекая из внутренней потребности самого человека, составляет, главным образом, субъективно-человеческую сторону религии. Ветхозаветное священство стоит в самой неразрывной связи с жертвой, и уже поэтому можно сказать, что приносящий жертву священник есть представитель со стороны человека в его религиозном союзе с Богом.

Библия дает весьма немного примеров, когда человек по своим внутренним потребностям сам приносит жертву. Такой пример дает Библия в самом начале бытия земли и человека, когда *Каин принес от плодов земли дар Господу* (Быт. 4, 3), а Авель *принес от первородных стада своего и от тука их* (Быт. 4, 4). Очевидно, по Библии, первоначально человек, имея внутреннюю потребность принести жертву, сам и приносил ее. Но такое, так сказать, «самопредстательство» в деле религии было только в самом начале. Уж очень скоро для принесения жертвы выделяются особые люди, не все люди приносят жертвы сами; из индивидуального частного дела жертва становится делом более или менее общим. Жертву приносят преимущественно старейшие в семье или роде. Так, Ной приносит жертву, очевидно, от лица всей своей семьи (см.: Быт. 8, 20), так как после жертвы Господь благословляет *Ноя и сынов его* (Быт. 9, 1); Иов приносит жертву за сыновей своих (см.: Иов. 1, 5). В этих случаях один представляет (=kohen) многих. Круг лиц, представляемых одним приносящим жертву, расширялся более и более и достиг объема племени; гражданское единство совпадает с единством религиозно-культовым, гражданский представитель народа, вместе с тем, есть его и религиозный представитель. Так, Мельхиседек был царем Салимским и в то же время священником *Бога Всевышнего* (Быт. 14, 18). Впрочем, в религиозной жизни народа еврейского, как она представлена в Библии, почти совершенно не было последней стадии в развитии священства. В книге Бытия еврейский народ является пред нами только семьей Авраама, Исаака и Иакова, которые последовательно и были религиозными представителями своих семейств, были священниками, хотя и по особым случаям жертвы приносили и отдельные члены семейств. Книга же Исход представляет евреев целым народом, у которого в самом непродолжительном времени по исходе его из Египта было организовано, по крайней мере, de jure, священство по особому типу. Можно указать только на Моисея, который совмещал в своем лице главенство в гражданском и религиозном отношениях, но личность Моисея в истории еврейского народа – особая личность, и время и обстоятельства его жизни и деятельности также совершенно исключительные. В самом начале истории евреев как народа было организовано их священство. Впрочем, исключительное предназначение определенных лиц для религиозно-культовых функций в мозаизме было проведено более в теории и законодательстве, чем на практике; Библия представляет весьма много случаев, когда жертву совершал человек, священству вовсе не причастный, но, во всяком случае, теоретически Ветхий Завет устанавливает монополию, так сказать, священства.

Идея необходимого посредника в религиозных отношениях к Богу, особого выделенного представителя, вполне естественно могла возникнуть на почве психологического сознания ветхозаветного человека. Психология греховного сознания такова, что она заставляет человека представлять себе Божество только строгим и карающим. Предстать пред лице такого Бога самолично всегда считалось страшным и даже небезопасным. Библия весьма наглядно показывает нам зарождение у народа сознания того, что для него необходим особый представитель, который избавлял бы народ от непосредственных отношений к Божеству и который только один вступал бы в непосредственные отношения с Иеговой. Так, после синайского законодательства, когда Иегова показал все Свое грозное и ужасное могущество (см.: Исх. 19, 16–19), народ, который *видел громы и пламя, и звук трубный, и гору дымящуюся,* сам *отступил и стал вдали,* а потом *сказали Моисею: говори ты с нами, и мы будем слушать, но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть... И стоял весь народ вдали, а Моисей вступил во мрак, где Бог* (Исх. 20, 18, 19, 21). Такая мысль о невозможности для каждого простого человека приступать ко Господу весьма решительно высказана в книге Исход и от лица Самого Бога. Господь сказал Моисею: *Священники и народ да не порываются восходить к Господу, чтобы Господь не поразил их* (Исх. 19, 24), и даже Моисею говорил Иегова: *Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых* (Исх. 33, 20). *Кто отважится сам собою приблизиться ко Мне?* – говорит Господь (Иер. 30, 21). Сознание невозможности иметь непосредственное общение с Божеством всегда жило в народе еврейском.

Когда Ангел, явившийся Гедеону, чудесным образом уничтожил предложенную жертву и так же чудесно скрылся от глаз Гедеона, то *увидел Гедеон, что это Ангел Господень, и сказал Гедеон: увы мне, Владыка Господи! потому что я видел Ангела Господня лицем к лицу* (Суд. 6, 22; см.: Ис. 6, 5). Такое сознание и служит внутренней психологической основой института священства, и такое сознание в Библии да и вообще в еврействе с течением времени выступало все более и более резко, иногда даже как бы с излишком.

На первых страницах Библии Бог представляется ходящим в раю; Он говорит с людьми лицом к лицу. Затем несчастные обстоятельства заставили Адама и жену его скрыться *от лица Господа Бога между деревьями рая* (Быт. 3, 8); между Богом и людьми поставлен был Херувим *и пламенный меч обращающийся* (Быт. 3, 24). Далее, Сам Бог говорит, что человек необходимо должен умереть, если увидит лице Божие; наконец, евреи избегают употреблять имя Божие, которым Бог Сам назвал Себя Моисею при Хориве, — создается искусственная тетраграмма: иод+ге+вав+ге, которую неизвестно как читали и под которой навеки погребается подлинное имя Божие: наше чтение «Иегова» или западное «Ягве» — ведь только догадки. Позднее даже и тетраграмма изображается символически, тремя буквами «иод», расположенными треугольником, и подобное. Так Бог удалялся от человека!

Хотя и весь народ еврейский, как народ избранный, как собственность Иеговы, был народом священническим, святым — kodecsch в смысле выделенности (см.: Исх. 19, 5, 6; Чис. 16, 3 и под.), — но в действительности он не соответствовал своему назначению быть народом Божиим. Избранный народ всей своей историей разве только доказывал, что сила Божия в немощи совершается. Весь народ был недостоин непосредственнаго общения с Богом (см.: Исх. 19, 21–25). Поэтому из племен еврейских было выбрано племя Левиино, которое и было в религиозном отношении поставлено впереди всего народа. Библия, говоря об учреждении левитского священства, ясно отмечает, что священники должны предстоять пред Богом, и предстоять именно от лица народа. Господь говорил Моисею: *возьми... Аарона, брата твоего, и сынов его с ним, от среды сынов Израилевых, чтобы он был священником Мне* (Исх. 28, 1) — именно из среды народа. **Священники — заместители народа, его представители в религиозном взаимоотношении Бога и людей.** Аарона *избрал Господь Бог твой из всех колен твоих, чтобы он предстоял пред Господом Богом твоим, служил и благословлял имя Господа Бога,* *сам и сыны его во все дни* (Втор. 18, 5). В религиозном отношении левитское священство стояло впереди народа и облегчало ему сношения с Богом (см.: Исх. 28, 38; Лев. 10, 17; 21, 8; Чис. 1, 53; 8, 19; 16, 5; 17, 5; 18, 23). Священство – для благоволения Господа к народу еврейскому (см.: Исх. 28, 38); левиты и священники *отправляли службы за сынов Израилевых... чтобы не постигло сынов Израилевых поражение, когда бы сыны Израилевы приступили ко святилищу* (Чис. 8, 19). От лица Божия священники преподают народу благословение (см.: Лев. 9, 22–24; Чис. 6, 22–27 и под.).

Весь народ еврейский называется *царством священников* (Исх. 19, 6; см.: Ис. 61, 6), народом священников. Можно думать, что таковым он был не сам для себя, а для других народов. Как священник стоял между Богом и человеком, так народ еврейский, согласно идее богоизбранности, стоял между Богом и языческими народами. Принцип представительства в понятии священства сохраняется и здесь. Как видно из ритуала заклания пасхального агнца, его закалал каждый сам (откуда и выражение zevach pasah, «закалать пасху», слав.: «жрети пасху»), и евреи говорили, что в день пасхи все бывают священниками, то есть обходятся без посредства священников, сами непосредственно (хотя и с некоторыми ограничениями) приступают к Богу, а в остальное время их представителем и заместителем бывает священник (=kohen).

Так, священники были посредниками между Богом и народом. Посредниками именно со стороны народа. Говоря это, мы не хотим оставить без должного внимания благоучрежденность левитского священства, которая постоянно подчеркивается в книгах Ветхого Завета. В книгах Ветхого Завета никогда не говорится, что священники поставлены самим народом, например, путем избрания. Напротив, от лица Божия всегда говорится: Я избрал их (см.: Исх. 28, 1; Втор. 18, 5; Сир. 45, 20 и др.). Эта богоизбранность и богоучрежденность левитского священства, по Библии, несомненна, и об этом будет еще речь впереди. Но необходимо отметить, что священство всегда сохраняет свой характер народного представительства в деле религии. В Библии, между прочим, встречается типичное выражение: *Вот Амария первосвященник, над вами во всяком деле Господнем, а Зевадия... во всяком деле царя* (2 Пар. 19, 11; ср.: ст. 8). Религиозная сторона жизни, «дело Господне», имела своих представителей так же, как все другие стороны — своих.

К священству было призвано одно только колено Израиля — Левиино, [в частности] — потомки Аарона. С принципиальной стороны можно по Библии отметить в избрании одного колена несколько характерных пунктов. В самом деле, почему Бог для религиозного представительства Израиля избрал одно только колено и именно колено Левия? Библия дает этому факту такое объяснение. *Сказал Господь Моисею, говоря: вот, Я взял левитов из сынов Израилевых вместо всех первенцев, разверзающих ложесна из сынов Израилевых; они будут взамен их; ...ибо все первенцы — Мои; в тот день, когда поразил Я всех первенцев в земле Египетской, освятил Я Себе всех первенцев Израилевых* (Чис. 3, 11–13). Когда исчислили всех левитов, то число их — 22 тысячи (см.: Чис. 3, 14–39) — оказалось почти совпадающим с числом первенцев мужского пола, которых было 22 273 (см.: Чис. 3, 40–43). Замена легко состоялась, а за излишек первенцев в 273 человека был взят выкуп по 5 сиклей (см.: Чис. 3, 44–51). В этом библейском объяснении избрания колена Левиина можно видеть, что и в Библии сохранилась связь нового порядка, нового принципа избрания с прежним. Прежде естественным представителем в культе был старший в роде; после из евреев было определено особое колено, но было определено именно взамен первенцев, которые были освобождены от служения при скинии. Произведенная Моисеем реформа священства, как это видно из указаний 3-й главы книги Чисел, касалась только лиц священных, а принцип священства остался тот же, что как бы особенно отмечается. Как прежде родоначальник или первенец был естественным представителем своей семьи, так и теперь таким же представителем является священник из колена Левиина; священник выступает искусственным представителем взамен прежнего представителя естественного. Но при учреждении левитского священства нельзя не отметить и его отличительных особенностей.

По некоторым библейским данным, уже самое избрание колена Левиина основывалось на некоторых особенностях этого колена, и особенностях этического свойства. В сознании еврея позднейших времен этот этический момент выступает довольно ясно. Сирах говорит, что Господь *возвысил Аарона, подобного* Моисею *святого, брата его* (Сир. 45, 7). Из среды всех левитов к священству призвано было потомство Аарона, может быть, по особым этическим свойствам родоначальника. Во всяком случае, от священства по закону требуются особые качества, которые даже совне выделяли бы его и делали бы его взамен естественно-родового представителя — представителем этическим.

Закон Моисея не терпит в священнике каких-либо физических недостатков (см.: Лев. 21, 17–23); особые требования предъявляются к жене и вообще к семье священника (см.: Лев. 21, 7–9). Ограничивается круг лиц умерших, к которым может прикасаться оскверняясь и траур по которым может иметь священник (см.: Лев. 21, 1–4, 5–6). По отношению к первосвященнику все эти требования увеличены (см.: Лев. 21, 10–14). Все эти требования составляют особенность левитского священства, и все они выделяют священника из среды прочих людей этически, в смысле более строгой левитской чистоты; ведь понятие левитской чистоты в Ветхом Завете иногда совпадает с понятием святости.

Указанное этическое представительство, положенное в основу левитского священства, ставит священство на более высокую ступень развития, сравнительно с тою его ступенью, когда в основе священства лежало представительство семейно-родовое. На такое же возвышение священства указывает и вновь учрежденное посвящение с возливанием елея и надеванием особенных одежд (см.: Лев. 8, 1–30). Но все же прицип представительства остается и в левитском священстве. При Синае, выражаясь словами митрополита Филарета, было только «величественное обновление священства». Это обновление не коснулось основного принципа; произошла замена одних лиц другими, но и новые лица остались такими же представителями народа, его передовыми членами в религиозно-культовом смысле.

Другие библейские данные характеризуют ветхозаветный институт священства также чертами представительства именно со стороны народа. Так, библейские данные никогда не приписывают священству религиозного творчества. Деятельность священства состоит в охранении данного закона, его распространении и исполнении культовых установлений. Священники учили народ закону, но учили именно данному закону. Священники должны были научить сынов Израилевых всем уставам, которые изрек **(уже изрек)** им Господь через Моисея (см.: Лев. 10, 11). Азария говорит Озии, когда тот *вошел в храм Господень, чтобы воскурить фимиам на алтаре кадильном: ...не тебе, Озия, кадить Господу; это дело священников, сынов Аароновых, посвященных для каждения* (2 Пар. 26, 16, 18). Аарону поставлен *вечный завет и семени его на дни неба, чтобы они служили Господу и вместе священнодействовали и благословляли народ Его именем Его; Он избрал его из всех живущих, чтобы приносить Господу жертву, курение и благоухание в память умилостивления о народе своем; Он дал ему Свои заповеди и власть в постановлениях судебных, чтобы учить Иакова откровениям и наставлять Израиля в законе Его* (Сир. 45, 19–21). *Закон истины... во устах* их. *Уста священника должны хранить ведение, и закона ищут* *от уст его, потому что он вестник* (malah) *Господа Саваофа* (Мал. 2, 6–7). *Так говорит Господь Саваоф: спроси священников о законе* (Агг. 2, 11). Пророк Иезекииль упрекает священников за то, что они оскверняют закон, данный Богом, *не отделяют святаго от несвятаго* и *не указывают различия между чистым и нечистым,* закрыли уста свои от суббот (Иез. 22, 26; ср.: 44, 23). Тот же пророк повторяет многие законы Моисея, которые священники должны особенно хранить и тщательно проводить и в свою, и в народную жизнь (см.: Иез. 45, 9–25; 46, 5–20; ср.: Лев. 19, 19, 27; 21, 1, 5, 7, 13, 14; 17, 15; 22, 8; 23, 4 и др.). В исторической жизни еврейского народа священники нередко и выступают учителями закона. Но характерно для ветхозаветного священства, что священники выступают **проповедниками уже данного закона**. В первый раз, непосредственно от Бога закон возвещается не через священников, а через других лиц; священники уже после распространяют готовый закон (см.: Лев. 10, 11); проповедь ветхозаветного священника есть только проповедь закона, чтение закона, проповедь по чужой тетрадке.

Есть, однако, небольшая группа фактов, когда священник или первосвященник сообщает волю Божию, непосредственно открытую ему Богом. Мы разумеем все то откровение или возвещение воли Божией, которое получалось через урим и туммим. Урим и туммим — это что-то совершенно непонятное и темное в сфере ветхозаветного священства. Вид и значение урима и туммима нет возможности ясно и опрделенно представить, и представители науки отказываются от этой задачи[3]. По Библии, урим и туммим возлагались на наперсник судный (см.: Исх. 28, 30; Лев. 8, 8), вместе называются судом сынов Израилевых (см.: Исх. 28, 30), но «что такое были урим и туммим, как через них возвещал Господь волю Свою — это, несмотря на все попытки, остается и грозит навсегда остаться совершенно не разгаданным» (Майбаум). Можно думать, что урим и туммим были одним из видов религиозно-культового гадания, вопрошения Божества. Особенно характерно в этом отношении повествование о Давиде. *Когда Авиафар, сын Ахимелеха, прибежал к Давиду... в Кеиль, то принес с собою и ефод... Когда узнал Давид, что Саул задумал против него злое, сказал священнику Авиафару: принеси ефод Господень* (1 Цар. 23, 6, 9). Как можно заключать из дальнейшего (см.: ст. 10–12), Давид сам вопрошает Господа, конечно, при посредстве ефода, и сам через урим и туммим получает ответ. Откровение как бы привязано к предмету. В Библии мы много раз встречаем, что то или другое откровение дается через урим и туммим (см.: Суд. 1, 1; 20, 18, 23, 27–28; 21, 2; 1 Цар. 14, 36–37;

22, 10, 13; 23, 2, 4, 6, 9; 28, 6, 15; 30, 7; 2 Цар. 2, 1; 5, 19, 23). По мнению Майбаума, вопрошение через ефод практиковалось в случаях особенной важности. Откровение через урим и туммим в Библии называется наряду с другими родами откровения — во сне, в видении, через пророков. Так, *вопросил Саул Господа; но Господь не отвечал ему ни во сне, ни чрез урим, ни чрез пророков* (1 Цар. 28, 6; см. также: 15). Таким образом, Библия, говоря о наперснике судном с уримом и туммимом, ставит первосвященника в непосредственное отношение к Божеству, Которое дает ему некоторые новые откровения. Но этот факт нисколько не противоречит высказанному нами положению, что священство не имело религиозного творчества, что религиозное творчество не было собственной сферой священства. Все те библейские места, где говорится о получении священником откровений через урим и туммим, не дают оснований предположить, что священнику сообщалось откровение в собственном смысле религиозное. Откровение через урим и туммим отвечало на насущные запросы времени, запросы практического характера, и эти ответы не имеют вечноценного религиозного содержания. *Вопрошали сыны Израилевы Господа, говоря: кто из нас прежде пойдет на Хананеев — воевать с ними? И сказал Господь: Иуда пойдет* (Суд. 1, 1–2; ср.: 20, 18). Спрашивали также: вступать ли в сражение с Вениамином (см.: Суд. 20, 23, 28). Саул вопросил Господа: *Идти ли мне в погоню за Филистимлянами?* (1 Цар. 14, 37). О том же спрашивал и Давид (см.: 1 Цар. 23, 2, 4, 10–12). Вообще, по тем данным, которые есть в Библии, урим и туммим можно считать как бы еврейским оракулом, параллельно оракулам классическим. Случаи и поводы вопрошения через урим и туммим и через оракулов — совершенно параллельны. Но с принципиальной стороны необходимо сделать еще одно замечание. В религиозном союзе Божества и людей инициатива, разумеется, должна принадлежать Божеству, стороне сильнейшей, абсолютной. Религиозное откровение поэтому должно быть по инициативе Божества; но откровение через урим и туммим, каково бы оно ни было по содержанию, было ли оно генитически по инициативе Божества? — Нет. Через урим и туммим вопрошал Бога человек, инициатива здесь человеческая. Божество — сторона пассивная, а не активная. *Будет он,* — говорится в Библии о Иисусе Навине, — *обращаться к Елеазару священнику и спрашивать его о решении, посредством урима пред Господом* (Чис. 27, 21). Откровение через урим и туммим нельзя назвать в полном смысле откровением религиозным, это — только ответ Божества, подобный ответу оракула, на практический вопрос заинтересованных людей. Таким образом, существование урима и туммима нисколько не изменяет принципиальной стороны священства. Священство – только передовая в религиозной жизни часть вступившего в завет с Богом народа.

Но сообразно с самой сущностью ветхозаветной религии и священство ветхозаветное получает в Библии еще одну весьма существенную черту. Ветхозаветная религия есть прежде всего религия жертвы. Жертва по отношению к Богу имела умилостивляющее значение, а по отношению к человеку – очищающее его от грехов, ритуально заглаживающее их в символическом наказании, истреблении его (человека) в лице замещающего его животного (идея викарианства). Поэтому приносящий жертву священник очищает согрешившего человека от его греха, закалая его заместителя (викария). В жертве за грех ярче всего выражена сущность ветхозаветной религии, а Библия, когда идет речь об этой жертве, совершенно положительно говорит, что именно священник очищает от греха. Первый шаг вновь учрежденного левитского священства – была жертва о грехе (см.: Лев. 9, 7). В книге Левит после изложения каждого отдельного случая жертвы за грех или жертвы повинности повторяется: *И так очистит* его *священник, и прощено будет* ему, то есть всему народу (Лев. 4, 20), или отдельному человеку (см.: Лев. 4, 26, 31, 35; 5, 6, 10, 13, 18; 6, 7; 14, 19, 31; 15, 30 и др.). Был день, когда священство выступало в религиозно-культовой жизни народа именно как институт для очищения грехов, это – день очищения, когда первосвященник очищал и себя с домом своим (см.: Лев. 16, 11), и *святилище от нечистот сынов Израилевых и от преступлений их, во всех грехах их* (Лев. 16, 16), наконец, возлагая грехи на выбранного по жребию козла (см.: Лев. 16, 8, 10), исповедовал *над ним все беззакония сынов Израилевых... и все грехи их* (Лев. 16, 21). «В этот десятый день седьмого месяца заповедал Бог очищать вас, чтобы сделать вас чистыми от всех грехов ваших, чтобы вы были чисты пред лицом Господним. **Очищать же должен был священник**» (см.: Лев. 16, 24, 30, 32–34). В этот день однажды в год первосвященник входил во Святое святых *не без крови, которую* приносил *за себя и за грехи неведения народа* (Евр. 9, 7). Эта сторона ветхозаветного священства раскрыта в Послании к Евреям. Все ветхозаветное священство стояло в самой тесной связи с грехами народа, кормилось *грехами народа* (Ос. 4, 8), очищая их в жертве. По Библии, священство и есть Божественный институт, назначенный для очищения грехов. Но и в этом случае священник все же есть стоящий впереди народа в его длительном символическом самоудовлетворении своей религиозной совести. Священник есть именно **стоящий** (kohen = ἑστηκώς) и *многократно* приносящий *одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов* (Евр. 10, 11).

Тот же принцип представительства в религиозном удовлетворении совести лежит в основе и всей сложной, по Библии, внешней чистоты и различных очищений, где мы видим также действующим священника. Священник судит о проказе и очищает прокаженного (см.: Лев. 13, 1–32), судит о проказе дома и очищает его (см.: Лев. 14, 34–56) и под.

Так как при всей своей деятельности священство оставалось религиозным институтом со стороны людей и для людских целей, то вполне естественно, что левитское священство получило полную нужную для земного служения организацию. В книгах закона определены даже многие частности внешней организации священства. Все, что добавлено было ко внешней организации священства впоследствии, было вызвано особыми обстоятельствами: построением храма, умножением священников и левитов, да и все добавление состояло в одном почти установлении чреды служения (см.: 1 Пар. 24, 1–19; 2 Пар. 31, 2 и др.). Вообще, священство – институт со строго и подробно определенной внешней организацией. Нас не должна в данном случае занимать форма этой организации, но мы констатируем факт ее существования, потому что он доказывает, что со своей принципиальной стороны священство было – если религия есть союз между Небом и землей – институтом со стороны земли. Была организована и внешняя жизнь левитского священства. Так, было определено особое содержание священства: частью постоянное – десятины, начатки, частью случайное – различные части жертв. Священство – одно из земных человеческих учреждений, а потому оно, как и всякая государственная или общественная должность, по ветхозаветному взгляду, оплачивается. Короче говоря, левитское священство было на жаловании. Количество библейских мест, где говорится о содержании левитов и священников, весьма велико, и нам нет нужды приводить их. Но характерно, некоторые места как бы подчеркивают то, что содержание левитов и священников было в полном смысле платой за исправление должности. *И повелел,* говорится о Езекии, *он народу, живущему в Иерусалиме, давать определенное священникам и левитам, чтоб они были ревностны в законе Господнем* (2 Пар. 31, 4). Здесь применяется вполне житейская точка зрения, по которой прибавка жалования должна побуждать к более ревностному исполнению должности.

Как и следует ожидать на основании еврейского теократизма, священство, кроме специальных своих религиозно-культовых обязанностей, исполняло и другие должности государственного и общественного характера. Так, священники судили (см.: Втор. 17, 8–12), участвовали в разделе земли (см.: Нав. 19, 51), принимали иногда деятельное участие при различных государственных переворотах, как, например, первосвященник Иодай при воцарении Иоаса (см.: 4 Цар. 11, 4–12; 2 Пар. 23, 1–21). Впрочем, влияние на политическую и государственную жизнь народа, зависело от обстоятельств и от личного авторитета представителей ветхозаветной иерархии. *Делал Иоас угодное в очах Господних... доколе наставлял его священник Иодай* (4 Цар. 12, 2). Лучшие представители священства своим личным авторитетом восстановляли такое взаимоотношение различных сторон народной жизни, при котором первенствует начало религиозное. Напротив, если были неудовлетворительны представители священства, то религиозная сторона народной жизни отступала на второе место, а выступало вперед начало государственное. Нужно сознаться, что в Библии мы чаще встречаем иллюстрации по второму положению. Мы постоянно видим, что государственная власть распоряжается священством (см.: 1 Пар. 24, 1–19; 2 Пар. 19, 8; 29, 4 слл. 31, 2, 4). Священники безропотно повинуются противозаконным распоряжениям государственной власти (см.: 2 Пар. 36, 10–16). При наиболее могущественных представителях государственной власти, во времена расцвета еврейского цесаризма, священство обращается в государственную должность наряду со всеми другими. Когда перечисляются начальники различных сторон государственного правления при Соломоне, то наряду с писцами, дееписателями, военачальниками, царедворцами, податными начальниками и провиантмейстерами названы и Садок с Авиафаром — священники (см.: 3 Цар. 4, 2–19).

Священство — плоть от плоти и кость от кости народа своего; оно — передовая часть народа в религиозном отношении, но часть неразрывно связанная со всем народом. В исторической жизни еврейского народа мы много раз можем наблюдать, как священство само отступало от закона, разделяя недостаток своего времени. Вместе с царями или в подчинении царям священники преследуют династические и иерархические цели, оставляя как бы без внимания волю и благочестие некоторых из народа; колебали иногда моральные и религиозные убеждения народа. Священство само более служило своему времени, чем время заставляло служить себе, более само следовало по течению времени, чем направляло это самое течение по руслу закона, что должно было делать священство по долгу своему. Одним словом, священство не всегда стояло на высоте своего призвания и совершенно сливалось с общенародной жизнью. Часто поэтому пророки грозят священникам судом (см.: Ос. 5, 1) и обличают их низкое падение. *Блуд, вино и напитки* завладевали *сердцем* священства (Ос. 4, 11), оно отступало от заветов и уставов Божиих (см.: Мал. 3, 7), священники обкрадывали Бога (см.: Мал. 3, 8). Священников, по словам пророков, ожидает одна судьба вместе с народом: *что будет с народом, то* будет *и со священником* (Ис. 24, 2; Ос. 4, 9).

Все приведенные факты и библейские суждения иллюстрируют установленный нами принцип левитского священства. **Левитское священство представляло собой народ в религиозном завете с Богом, очищало его посредством жертвенного культа от грехов и должно было, научая народ данному закону, сохранять народную жизнь на путях закона.** Священство было специально приставлено к исправлению культа, и весь смысл, вся красота ветхозаветного культа и соединилась в сознании ветхозаветного еврея с лицом священника, предстоящего впереди народа и своей личностью выражающего народную религию. И понятно становится умиленно-восторженное описание Симона, сына Онии, великого священника, благочестивым евреем позднейших времен. *Как величествен был он* (Симон) *среди народа, при выходе из завесы храма! Как утренняя звезда среди облаков, как луна полная во днях, как солнце, сияющее над храмом Всевышнего, и как радуга, сияющая в величественных облаках, как цвет роз в весенние дни, как лилии при источниках вод, как ветвь ливана в летние дни, как огонь с ладаном в кадильнице, как кованый золотой сосуд, украшенный всякими драгоценными камнями, как маслина с плодами, и как возвышающийся до облаков кипарис. Когда он принимал великолепную одежду и облекался во все величественное украшение, то, при восхождении к святому жертвеннику, освещал блеском окружность святилища. Также, когда он принимал жертвенные части из рук священников, стоя у огня жертвенника, — вокруг него был венец братьев, как отрасли кедра на Ливане, и они окружали его как финиковые ветви, и все сыны Аарона в славе своей, и приношение Господу в руках их пред всем собранием Израиля* (Сир. 50, 5–15).

В приведенных поэтичных словах еврей восхваляет своего религиозного представителя, осуществляющего пред лицом своего народа и от его лица всю красоту ветхозаветного культа.

Не сам еврей исполняет культ, а только наблюдает, как исполняет его от лица народа религиозный представитель народа — священник.

2
ПРОРОЧЕСТВО

Ветхозаветное пророчество было величайшим явлением ветхозаветной религии, главнейшим нервом религиозной народной жизни. Еврейская религия — религия пророков. Пророки — самые великие и высокие личности Ветхого Завета. Пред ними преклоняются даже представители крайне отрицательных взглядов на факты библейской истории. Те, кто во всей Библии не видит ничего, кроме естественного и натурального, хотя и видят в пророках лишь политическую «оппозицию», но все же считают пророков выдающимися личностями, героями духа. Книги Ветхого Завета, в большей своей части имевшие авторами именно пророков, дают весьма богатый материал для точного определения принципов пророчества. Эти принципы еще более, чем принципы священства, могут быть определены из филологического анализа терминов, которыми в Библии называются пророки. Таких терминов три: nabi, ro'e и: hoze. Самый употребительный и наиболее типичный термин, несомненно, «nabi»; термины же ro'e и hoze оттеняют больше сокровенную сторону личной жизни и личных переживаний пророка, тогда как nabi определяет пророка в его исторически-религиозной жизни и деятельности[4].

Nabi поэтому обозначает человека, который, будучи сам научен, передает преподанное ему активно и сознательно другим. Таким словопроизводством вполне сохраняется активный характер в значении nabi, а сам процесс образования nabi из naba, отглагольного существительного с активным значением от глагола с значением страдательным, выясняет и те два различных момента, из которых в первом — пророк является восприемлющим, страдательным лицом, а во втором — передающим, активным[5]. Поэтому и блж. Иероним называет пророков учителями народа (doctores). При изъяснении активного смысла слова nabi не принято проходить мимо наиболее типичного места — Исх. 7, 1–2. Господь говорил Моисею, который отказывался от посольства, ссылаясь на свое косноязычие: *Я поставил тебя Богом фараону, а Аарон, брат твой, будет твоим пророком; ты будешь говорить ему все, что Я повелю тебе, а Аарон, брат* *твой, будет говорить фараону.* Здесь слово nabi означает того, кто передает слова одного лица другому. Об Аароне в другом случае говорил Господь: *Я знаю, что он может говорить... и будет говорить он вместо тебя* (Моисея) *к народу; итак он будет твоими устами* (Исх. 4, 14, 16). Очевидно, что «пророк» (Исх. 7, 1) соответствует «устам» (Исх. 4, 16). Аарон и был «устами» Моисея, как видно из Исх. 4, 30. Пророк Иеремия также называет себя устами Иеговы (см.: Иер. 15, 19). Соответствующее значение сохраняет филологический эквивалент nabi в греческом языке — προφήτης. Προφητης может быть филологически истолковано как сложенное из πρό — за и φημί — говорю. По такой интерпретации προφήτης будет означать говорящего за кого-нибудь. Пророк поэтому есть тот, кто возвещает людям то, что открывает ему Бог. В этом смысле и блж. Августин называет пророков изрекателями слов Божиих людям, не могшим или недостойным слышать Самого Бога. Нужно заметить, что в Библии встречаются пророки Ваала (nebi'ej habaal) и пророки Астарты (nebi'ej haaschera) (см.: 3 Цар. 18, 25, 29, 40; 19, 1; 4 Цар. 10, 19), но зато есть и особенный термин для обозначения языческих пророков — kosemim (см.: Втор. 18, 10, 14; 1 Цар. 6, 2 и др.) от глагола kasam — заклинать; еврейские пророки Иеговы никогда не называются kosemim. Такова ветхозаветная терминология пророков. С достаточной ясностью оттеняет она то, что, с одной стороны, пророк получал нечто в особом состоянии от Бога, а с другой — сообщал это полученное людям. Следовательно, самый общий принцип пророчества весьма различен от принципа священства. Если священство посредствовало между Богом и человеком и было представителем со стороны человека, то пророчество было органом откровения со стороны Бога, через который Бог всегда возвещал Свою волю.

Иногда в Библии пророками называются и патриархи, например, Авраам (см.: Быт. 20, 7), но это, конечно, потому, что в то время откровение было для одних почти только патриархов. Патриархи сами были своими священниками, то есть религиозными представителями, и сами же были своими пророками, входя в непосредственное общение с Богом и получая от Него особые откровения и повеления. Вообще, когда речь идет о древнейших временах еврейской истории, временах до синайского законодательства, — название «пророк» берется в более широком смысле и обозначает всякого, кто получает какое-либо откровение от Бога. Со времени синайского законодательства название «пророк» прилагается уже к особым лицам (см.: Чис. 11, 25, 29). Лица же из священников не называются пророками, хотя бы и они испытывали на себе обыкновенное действие Святого Духа (см.: 2 Пар. 24, 20). Есть в Библии намек, что уже с этого времени появились собственно пророки (см.: Чис. 12, 6), но преимущественно со времен Самуила пророками называются только чрезвычайные посланники Божии, удостоенные особенного дарования Святого Духа и особенного откровения воли Божией для сообщения ее людям. Библия отмечает, что около времени Самуила в понятии пророка произошло некоторое изменение. При рассказе о том, как Саул со слугой ходили к Самуилу узнать, где искать им пропавших ослиц, в Библии вставлено следующее замечание. *Прежде у Израиля, когда кто-нибудь шел вопрошать Бога, говорили так: «пойдем к прозорливцу* (‘ad — haro’e)*»; ибо тот, кого называют ныне пророком* (nabi), *прежде назывался прозорливцем* (haro’e) (1 Цар. 9, 9). Сам Самуил называется еще прозорливцем (см.: 1 Цар. 9, 11–12, 18–19). Представители эволюционно-рационалистического взгляда на историю еврейского народа делают из приведенного замечания слишком много выводов. Обыкновенно предполагают, что до Самуила все те лица, которые называются термином «пророк», занимались гаданием, совершенно соответствующим мантике других народов. Эти-то лица и назывались ro’im. Самуил произвел коренную реформу в пророчестве, и после него пророки, оставив гадания, начали произносить вдохновенные речи, заниматься богословием, ведением хроник и под. Соответственно новой деятельности пророков они получили новое название nebi’im. Второзаконие же, где употребляется nabi, конечно, считается произведением позднейшим. Но позволительно думать, что все эти выводы слишком решительны. Перемена терминов, конечно, свидетельствует и об изменении обозначаемых ими явлений. В истории пророчества можно отметить некоторое развитие около времени Самуила, но едва ли перемена терминов дает основание для предположения такой радикальной перемены, какую описывает, например, Майбаум или Велльгаузен. Как мы уже отмечали при анализе терминов, термины ro’e и nabi не имеют значений, друг друга исключающих. Ro’e вполне соответствует nabi в его пассивном смысле, а потому и замена терминов, отмеченная в 1-й книге Царств (9, 9), не свидетельствует о принципиальном изменении института, а разве только об обыкновенной исторической эволюции его внешних форм. Исторические обстоятельства способствовали тому, что ранее пророчество было более внутренним переживанием, чем внешней общественной деятельностью. Без сомнения, времена судей были довольно мрачным периодом ветхозаветной истории: это была как бы реакция после религиозного подъема. Ведь разве время жизни и деятельности Моисея не было временем беспримерного религиозного подъема, если по слову Божественного посланника целое племя покидает Египет, идет в неведомую страну, несколько десятков лет странствует по пустыни, получает закон, религиозное устройство? Выход евреев из Египта напоминает, как целый приход в драме Ибсена следует за религиозным энтузиастом Брандом, покидает свое селение и идет неизвестно куда. Моисей довел свое дело до конца, но реакция должна была наступить, хотя и не так убийственно быстро, как в не совсем понятном и почти бесцельном деле Бранда. Реакция и наступила, когда племя поселилось в земле обетованной. Институт пророчества во времена судей был еще в зачаточном состоянии. Пророк, может быть, был тогда, как иногда выражаются, «духоносным мужем», и народ в простоте сердечной не считал предосудительным пойти к нему посоветоваться о своих житейских делах, хотя бы о том, где искать пропавших ослиц. Но с наступлением периода царей, когда жизнь народная приняла иную, более интенсивную форму, пророчество выступает со своей внешней деятельностью, а потому и входит в употребление более соответствующий действительности по своему активному значению термин «nabi». Поэтому мы решились бы утверждать, что принцип пророчества не претерпел изменения при Самуиле и что пророчество было принципиально одно и то же на всем протяжении библейской истории от Моисея до Малахии.

На всем протяжении еврейской истории пророк в Библии описывается именно как представитель или посланник Божий. Священник приступал к жертвеннику или по требованию закона, или по желанию отдельных лиц, но пророк выступает на свою деятельность по непосредственному повелению Божию. Пророка **воздвигает** Господь. Библия употребляет особый термин для обозначения пророческого послания, именно гифильную форму от глагола knm (см.: Втор. 18, 15, 18; Ам. 2, 11; Иер. 6, 17; 29, 15; ср.: Суд. 2, 16, 18; 3, 9, 15). Сам Бог посылал пророка говорить Своим именем (см.: Втор. 18, 19), посылал пророков проповедывать (см.: Суд. 6, 8–10), Нафана посылал обличать царя от лица Господня (см.: 2 Цар. 12, 1–12), при Осии Господь через пророков предостерегал Израиля и Иуду (см.: 4 Цар. 17, 13), при Манассии *говорил Господь через рабов Своих пророков* (4 Цар. 21, 10; 24, 2). Господь посылал пророков для обращения к Богу тех, кто забыл Бога (см.: 2 Пар. 24, 19), посылал пророка же вестником гнева Своего на Амасию (см.: 2 Пар. 25, 15). Вообще, *посылал*

Господь к евреям *посланников Своих от раннего утра, потому что Он жалел народ Свой и Свое жилище* (2 Пар. 36, 15). Иногда слушали пророка именно как посланного Господом (см.: Агг. 1, 12). Пророк иногда и называется человеком Божиим (см.: 1 Цар. 2, 27; 9, 6; 4 Цар. 4, 42; 6, 6, 9; 8, 7; 2 Пар. 25, 7, 9), пророком Иеговы (см.: 4 Цар. 3, 11), а также и Ангелом Господним (см.: Суд. 2, 1–4; Мал. 3, 1). Все эти названия оттеняют именно то, что пророк в религиозном союзе был представителем Бога. А потому пророчество было в зависимости только от воли Божией и не связано было ни с происхождением из известного колена, как священство, ни с полом, ни с возрастом. Ни человеческий выбор, ни иерархические и гражданские преимущества не давали права на пророчество; такое право давало одно лишь Божественное избрание. Потому-то в истории еврейского народа мы видим пророков из разных колен и сословий народа, и само пророчество не образовало особого сословия. Пророками были и левиты (см.: 2 Пар. 20, 14), и священники (см.: Иер. 1, 1), и дети первосвященника (см.: 2 Пар. 24, 20), были и земледельцы с пастухами, собиравшими ранее сикоморы (см.: Ам. 1, 1; 7, 14). Встречаются в Библии и пророчицы (nebi'a – см.: Исх. 15, 20; 4 Цар. 22, 14; 2 Пар. 34, 22; Неем. 6, 14; Суд. 4, 4). Из пророчества не были совершенно исключены и женщины, однако же пророчицы в Ветхом Завете – редкие исключения. Считают трех пророчиц: Мариам (см.: Исх. 15, 20), Девору (см.: Суд. 4, 4) и Олдаму (см.: 4 Цар. 22, 14; 2 Пар. 34, 22). Но в Seder Olam наряду с 48 пророками называются 7 пророчиц; кроме названных трех, еще Сарра, Анна, Авихаиль и Есфирь[6]. Анна признана пророчицей и в новозаветной христианской Церкви. Касательно происхождения пророков, Библия замечает только, что пророки из евреев; пророк не еврей исключается из истинного пророчества, Моисей говорит народу: Бог будет воздвигать пророков *из среды тебя, из братьев твоих* (Втор. 18, 15; см.: 18, 18).

Но влияние пророков нередко простиралось далеко за пределы еврейской нации. И другие народы не были пренебрежены и оставлены Богом, и для этих народов пророки еврейские были посланниками Божиими. Пророки действуют на более широкой арене, чем Палестина, их речи и дела имеют в виду благо не одного Израиля; пророки распространяли сверхъестественное откровение и вне истинной Церкви[7]. У пророков мы находим речи, касающиеся почти всех стран и народов Востока: Вавилона (см.: Ис. 13, 1–14; Иер. 50, 1–51, 64); Моава (см.: Ис. 15, 1–9; 16, 6–14; Иер. 27, 3; 48, 1–47; Ам. 2, 1–3); Дамаска (см.: Ис. 17, 1–18, 7; Иер. 49, 23–27); Египта (см.: Ис. 19, 1–25; Иер. 46, 2–24;

Иез. 29, 2–16, 19; 30, 4–26; 31, 2–18; 32, 2–32); Тира (см.: Ис. 23; Иез. 27, 2–36; 28, 2–10, 12–19); Сидона (см.: Иез. 28, 21–24); Идумеи (см.: Иер. 27, 3; 49, 7–22; Иез. 35, 2–15; Авд. 1, 1–21); филистимлян (см.: Иер. 47, 1–7); аммонитян (см.: Иер, 49, 1–6; Ам. 1, 13); Кидара и царств Асирских (см.: Иер. 49, 28–33); Елама (см.: Иер. 49, 34–39); Халдеи (см.: Иер. 50, 1–51, 64); Ефиопии, Лидии и Ливии (см.: Иез. 30, 4–26); земли Магог, князей Роша, Мешеха и Фувала (см.: Иез. 38, 2–23; 39, 1–15); Ниневии (см.: Иона 3, 1–9; Наум. 1, 1–3, 19), многих городов и народов касаются речи пророков Софонии (см.: 2, 4–15), Захарии (см.: 9, 1–10) и Даниила. Приведенный, хотя и неполный, перечень достаточно доказывает, что пророчества о других странах и для других народов не были случайными и исключительными явлениями; нет, эти пророчества – существенный элемент деятельности пророческого института. Да и Сам Бог говорит Иеремии, что Он поставил его пророком не для народа, а для народов (см.: Иер. 1, 5). А этот факт в свою очередь подтверждает наше положение, что пророчество, как оно выступает в книгах Ветхого Завета, было представительством Бога на земле. Священство было религиозно-народным представительством, и оно было строго национально. Сверхнациональность ветхозаветного священства и всего вообще культового закона в Библии выражена только в виде пожелания для будущих времен (см.: 3 Цар. 8, 41–43; Ис. 60, 3–14; 62, 2 и под.). Пророчество, как орган Божества, было сверхнационально, как сверхнационален Сам Бог.

Как представитель Бога, пророк приступал к своей деятельности не по какому-либо традиционному посвящению, подобно священнику, но по особенному каждый раз **призванию** Божию. До этого призвания пророк был обыкновенным человеком, не знал голоса Господа, и слово Господне не открывалось ему, как говорится в Библии о Самуиле (см.: 1 Цар. 3, 7). Но Всеведущий Бог уже заранее предопределял человека для пророческого служения. *Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя,* – говорил Бог Иеремии (Иер. 1, 5; ср.: Ис. 49, 1). В известный же момент времени Бог призывал пророка на дело служения. В книгах пророческих и описываются такие призвания некоторых пророков. Призвание не представляется в Библии насилием; напротив, иногда пророк сам наперед говорит: *Вот я, пошли меня* (Ис. 6, 8), иногда же соглашается после некоторых колебаний, отказов и увещаний со стороны Бога, как это было при призвании Моисея (см.: Исх. 3, 11–4, 17) и Иеремии (см.: Иер. 1, 6–9), увещаний, иногда подтверждавшихся чудесами (см.: Исх. 4, 2–9, 14). Наконец, призвание совершается некоторым внешним знаком — прикосновением к устам пророка углем с жертвенника (см.: Ис. 6, 6) или рукою (см.: Иер. 1, 9), съедением свитка (см.: Иез. 3, 1–3) и под. В призваниях пророческих с принципиальной стороны следует еще отметить, что Бог говорит: **Я посылаю** (см.: Исх. 3, 12; 2 Цар. 12, 1; Ис. 6, 8–9; Иер. 1, 10; 26, 5; 35, 15; 44, 4; Иез. 2, 3; 3, 4–6). Все указанное нами также характеризует пророчество как Божественное представительство. Со времени призвания пророк как бы менялся. Он был в непосредственном сношении с Богом, в сношении, которое возможно для человека только при особом экстатическом состоянии. Нам нет нужды входить в психлогический анализ экстатического состояния пророков. Мы отметим только, как судит о нем Библия. По Библии, человек чувствовал, что на нем как бы **лежит рука Господня** (см.: 4 Цар. 3, 15; Иез. 1, 3; Дан. 10, 10), иногда даже крепко (см.: Иез. 3, 14), чувствовал пророк, что в него как бы входит какой-то могущественный дух (см.: Иез. 2, 2; 3, 24; Ис. 61, 1). Нет оснований думать, что личная жизнь и сознание пророка подавлялись Божественным влиянием (Генстенберг); напротив, весьма многие библейские данные свидетельствуют, что вдохновение от Бога укрепляло (см.: Иер. 1, 18–19; Ис. 49, 1–2; 44, 26; 50, 4; Иез. 2, 2; 3, 8–9, 24) иногда ослабевавшего и колебавшегося пророка (см.: Дан. 10, 8; Иез. 3, 14). Бог Сам *каждое утро... пробуждает ухо* пророка, *чтобы* он *слушал, подобно учащимся* (Ис. 50, 4). Для восприятия этих внушений нужна была особенная нравственная чуткость и восприимчивость, особое качество темперамента. Свою волю Бог открывал пророкам иногда во сне (см.: Чис. 12, 6; 22, 20; Втор. 13, 1; 2 Цар. 7, 4; Иер. 23, 25–32; 27, 9; Зах. 10, 2. Сюда же: Быт. 15, 12; 28, 12; 46, 2); такие откровения бывали и не для одних только пророков (см.: Быт. 20, 3, 6; 31, 24; 37, 5; 41, 1; Суд. 7, 13; 3 Цар. 3, 5; Иоил. 3, 1; Иов. 33, 15). Вот как описывает Елифаз Феманитянин это непосредственное действие Божества на душу. *Ко мне тайно принеслось слово, и ухо мое приняло нечто от него. Среди размышлений о ночных видениях, когда сон находит на людей, объял меня ужас и трепет и потряс все кости мои. И дух прошел надо мною; дыбом стали волосы на мне... тихое веяние, — и я слышу голос* (Иов. 4, 12–16). Но в других случаях действие Божества бывало и более напряженным, по-видимому даже насилуя волю пророка. Гонения и обиды, которые терпел Иеремия (о них см.: 20, 1–2; 26, 7–9, 11–24; 32, 2 и др.) были настолько тягостны, что он взывал: *Проклят день, в который я родился! день, в который родила меня мать моя, да не будет благословен! Проклят чело-*

век, который принес весть отцу моему и сказал: «у тебя родился сын», и тем очень обрадовал его (Иер. 20, 14–15; ср.: 15, 10; 20, 16–18). Но сила Божия влекла его, и он не мог прекратить своей деятельности. *Ты влек меня, Господи,* — говорит пророк, — *и я увлечен; Ты сильнее меня — и превозмог, и я каждый день в посмеянии, всякий издевается надо мною. Ибо лишь только начну говорить я, — кричу о насилии, вопию о разорении... И подумал я: «не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его»; но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и не мог* (Иер. 20, 7–9). Так влек Господь пророка, как бы заставляя его получать откровения. Инициатива в пророческих откровениях, как очевидно, принадлежала Богу, и это обстоятельство принципиально характеризует сущность пророчества. Выше у нас была речь о таинственном уриме и туммиме, через которые священники получали откровения. Но откровение через урим и туммим характеризует принципиальную сторону священства, совершенно противоположную принципам пророчества; при тех откровениях инициатива была человеческая. Через урим и туммим люди спрашивали Бога, а через пророков Бог говорил людям.

Впрочем, в Библии есть несколько фактов, которые свидетельствуют о том, что и через пророков вопрошали Бога, просили у пророка видения (см.: Иез. 7, 26). Так, Иосафат говорит: *Нет ли здесь пророка Господня, чтобы нам вопросить Господа чрез него* (4 Цар. 3, 11; ср.: 4 Цар. 8, 8). Мы уже указывали случай, когда у пророка Самуила спрашивали об ослицах. На случаи, когда вопрошали Бога через пророка, можно смотреть как на фактическое злоупотребление по неведению. Иосафат, окруженный ложными предсказателями, мог и на пророка смотреть как на подобного же предсказателя.

Пророки удовлетворяли требованиям вопросить Бога. Всякий самый великий человек отдает дань недостаткам времени и среды. Замечательно, что когда призвали Елисея к Иосафату, пророк говорит: *Позовите мне гуслиста. И когда гуслист играл на гуслях, тогда рука Господня коснулась Елисея* (4 Цар. 3, 15). Можно допустить, что в данном случае пророк делает то, чего от него требуют и чего ожидают. Конечно, он мог иметь особую цель и хотел воспользоваться случаем. Но вообще случаев, когда через пророков вопрошали Господа, весьма немного, и все они представляют собою некоторые уклонения от принципа под влиянием обстоятельств. В Библии нигде не говорится того, что о уриме и туммиме будут спрашивать (см.: Чис. 27, 21). По принципу же пророчества через пророка говорит именно Бог, когда того желает Он, а не когда Его вопрошают. Принципам пророчества больше соответствует молитва за народ, чем вопрошание народное. Молитву мы и встречаем много раз в истории пророков (см.: Исх. 32, 30–32; Ис. 37, 2–7; Иер. 37, 3; 42, 2–6); иногда к пророкам и обращались, чтобы они помолились, например, Седекия обращался через Иегухала к Иеремии (см.: Иер. 37, 3).

Таким образом, пророк был именно Божиим посланником, говорил то и тогда, что и когда повелевал ему говорить Бог. Пророк был устами Господа (см.: Иер. 15, 19) и возвещал слово Божие. Невозможно исчислить, сколько раз говорится о пророках, что они возвещали именно слово Божие; в одной книге пророка Иеремии это выражение встречается до 48 раз. Поэтому должно принять то положение, что в пророчество принципиально входит религиозное творчество. Священник сам руководится буквой закона и другим преподает слово закона; пророк руководится волей Божией, особыми откровениями и другим сообщает слово Божие. Священник – представитель закона; пророк – представитель слова Божия. Эти два понятия не совпадают не только в Ветхом Завете, но и всегда и везде. Отношение пророчества к закону лучше всего может уяснить принципиальное взаимоотношение между пророчеством и священством. Закон – это та точка, которой касаются и священство и пророчество своими принципиальными сторонами, а потому на отношении к закону обоих институтов особенно ясно сказывается их взаимное отношение.

В отношении пророчества к закону можно отметить несколько пунктов. Прежде всего, самый закон представляется в Библии данным от Бога именно через пророчество и при его посредстве. Через весь Ветхий Завет проходит мысль, выраженная кратко в книге Премудрости Соломоновой: Премудрость Божия *благоустроила дела их* (евреев) *рукою святого пророка* (Прем. 11, 1). Вообще, еврейский законодатель Моисей в Библии называется пророком в самом высшем смысле этого слова. Моисей – это как бы некоторый идеальный тип пророка. Хотя и замечается, что *не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицем к лицу* (Втор. 34, 10), но пророки всегда уподобляются Моисею. Сам Моисей говорил народу: *Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой* (Втор. 18, 15), и Сам Иегова говорил Моисею: *Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в устах Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему* (Втор. 18, 18). Обыкновенно эти два места

Второзакония рассматриваются как мессианские, но, во всяком случае, ближайший смысл этих выражений — исторический, касающийся всего пророчества, и указанные в данном месте черты могут быть применены и к каждому пророку (Küper). Бог обещает евреям воздвигать нужных им руководителей, подобных Моисею. Таким образом, Библия смотрит на последующее пророчество как на продолжателей дела Моисеева, как на продолжателей законодательства. Истинный пророк предназначается к такой же деятельности, как и Моисей: пророческая деятельность есть деятельность творческая, законодательная, и в еврейской Библии мы видим книги закона и пророческие рядом. Закон и пророки (thora ve nebi'im) — вот в чем ветхозаветное Божественное откровение.

В законе была намечена вся деятельность еврейского народа. Научить всех закону должны были священники, которые в свою очередь должны были исполнять весьма многое касающееся их закона. Закон для того и был дан, чтобы его исполняли народ и священники. Законоучитель Моисей при своей жизни сам весьма строго следил за исполнением данного закона, иногда до мельчайших подробностей (см.: Лев. 10, 16–18), и убеждал народ не забывать закона (см.: Втор. 29, 2–30, 20). То же самое мы видим и в деятельности позднейшего пророчества. Священство было само весьма нетвердо в законе. Священники спотыкались от крепких напитков, побеждены бывали вином, обезумевали от сикеры (см.: Ис. 28, 1); они *не говорили: «где Господь?», и учители закона не знали* Бога, *пастыри отпали* от Него (Иер. 2, 8). *Врачуют раны народа* они *легкомысленно, говоря: «мир! мир!», а мира нет. Стыдятся ли они, делая мерзости? нет, нисколько не стыдятся и не краснеют* (Иер. 6, 14–15; 8, 11–12). Забывался закон о левитской нечистоте, о субботе (см.: Иез. 22, 26), о начатках и десятинах; священники обкрадывали Бога (см.: Мал. 3, 8), оскверняли святыни и вообще попирали закон (см.: Соф. 3, 4). Да и сам закон лукавая трость книжников, как и всегда, и везде, обращала в ложь (см.: Иер. 8, 8). Народ забывал свою религию и обращался к чужим культам. В истории религиозной жизни народа выступило явление, в истории религии известное под названием синкретизма или теокразии, а в политической жизни стали иметь место союзы с языческими народами. Против такого-то отступления от Бога и данного Им закона постоянно боролись пророки, постоянно охраняли народ от забвения закона; они были стражами дома Израилева. *Чрез пророка вывел Господь Израиля из Египта, и чрез пророка Он охранял его* (Ос. 12, 13). Пророки обличают каждое отступление от закона, общее и частное. Пророк обличает Венадара, который пощадил заклятого (см.: 3 Цар. 20, 35–43). Илия обличает царя Охозию, пославшего спросить Веельзевула, божество Аккаронское (см.: 4 Цар. 1, 2–4). Илия и *предназначен был на обличения в свои времена* (Сир. 48, 10), он был *как огонь, и слово его горело, как светильник* (Сир. 48, 1). Иеремия поставлен был *укрепленным городом и железным столбом и медною стеною... против царей Иуды, против князей его, против священников его и против народа земли* (Иер. 1, 18). Пророк оправдывал свое назначение. Он обличает идолопоклонство, напоминает о завете (см.: Иер. 12, 2–8), ратует за соблюдение субботы (см.: Иер. 17, 21–27), проповедует священникам и старейшинам в долине сынов Енномовых (см.: Иер. 19, 1–13) и во дворе дома Господня (см.: Иер. 19, 14–15). Пророк возвещает *горе тем, которые идут в Египет за помощью* (Ис. 31, 1). Пророки возвещают горе и пастырям народа (см.: Иер. 23, 1–2), зовут их к суду с Богом (см.: Исх. 5, 3; Иез. 34, 2–31; Мих. 6, 1–2; Ос. 5, 1) за то, что они опустошили виноградник Божий (см.: Ис. 3, 14; Иер. 2, 9), грозят им проклятием Божиим, если они не приложат сердца своего к тому, что слышат (см.: Мал. 2, 1–2). Иезекииль почти буквально повторяет некоторые законы, очевидно, основательно забытые священниками (см.: Иез. 44, 9–46, 20). Если пророки обличают священников, грозят им судом и осуждением, то очевидно, что пророчество — высший институт, который был как бы постоянным ревизором или контролером, смотревшим за исполнением закона. Народ жил по закону и в этой жизни возглавлялся священством, но иногда и народ, и священство уклонялись от путей закона. Тогда Бог вразумлял народ через Своих представителей — пророков. Эти земные представители Иеговы, естественно, были выше народных представителей — священников; инициатива и руководство в религизоном завете должны принадлежать Богу. Бог дал закон; Он же возбуждает людей и к исполнению этого закона, возбуждает увещаниями и угрозами. Как закон был дан через пророчество, так через пророчество Бог и заботился о том, чтобы народ исполнял этот закон себе на благо. В этом отношении деятельность пророков была доведена до совершенного конца воплотившимся Сыном Божиим, в деле которого старинные догматики выделяли между прочим и пророческое служение.

Но поддержанием закона не ограничивалось отношение пророчества к закону. В законе была изложена норма отношений Бога и Израиля. Возвышенные религиозно-нравственные истины в законе даны были в доступной народному пониманию внешней форме. В законе был развит чисто внешний формализм. Этому формализму законному служило священство. Но законный формализм должен был служить только средством для воспитания народа и его внутреннего обновления. Необходимо было уяснить дух всей законной формальности и обрядности, указать дух законной буквы, внутреннюю истину во внешней форме. Истинный смысл закона не мог скоро и сразу сделаться достоянием народа; воспитание народа и прояснение в его сознании внутреннего смысла закона могли идти только медленно и постепенно, но должны были идти. Пророчество и служило этой высокой цели закона. Задачей пророчества было развитие религиозно-нравственного сознания народа в связи с законом (см.: Втор. 12, 2–4) путем постепенного раскрытия чистых истин закона. Задача пророчества в отношении к народу, имевшему уже у себя закон и так или иначе исполнявшему его, была нравственно-педагогической; она состояла «в религиозно-нравственном воспитании, в оживотворении мертвого формализма закона и раскрытии его духовного смысла в применении к обстоятельствам народной жизни. Ветхозаветное пророчество было духом, оживлявшим законный формализм» (Вержболович)[8]. В своем внутреннем уразумении закона пророки возвышались до понятий почти новозаветных. Пророки были и в этом отношении предшественниками Христа, Который и Сам приходил именно **исполнить** закон (см.: Мф. 5, 17), показать его идею, намерение, довести его до полного конца. Моральное толкование пророками закона открывает в этом законе высокие нравственные понятия. Пророк Исаия вооружается против господствовавшего номизма: *Все заповедь на заповедь... правило на правило тут немного и там немного* (Ис. 28, 10, 13). Возмущает пророка и исключительно внешнее богопочитание, по которому народ приближается к Богу, а сердце его отстоит далеко от Бога (см.: Ис. 29, 13). *К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу. ...Кто требует от вас, чтобы вы топтали дворы Мои* (Ис. 1, 11–12)? *Можно ли угодить Господу тысячами овнов или неисчетными потоками елея* (Мих. 6, 7)? Бог хочет *милости... а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений* (Ос. 6, 6). А потому пророки говорят о другой, высшей, жертве Богу. *О, человек! сказано тебе, чтó — добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим* (Мих. 6, 8). *Научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову* (Ис. 1, 17); *производите суд справедливый* *и оказывайте милость и сострадание каждый брату своему* — el ahiv (Зах. 7, 9; но ah (братъ) равно ли здесь — ben-ab или ben-em, то есть сын отца или сын матери?). Вместо потоков елея, *пусть, как вода, течет суд, и правда — как сильный поток* (Ам. 5, 24). Понятие kadosch в смысле левитской нечистоты у пророков получает высший этический смысл. *Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло* (Ис. 1, 16). Иногда пророки понимают чистоту и святость в совершенно евангельском значении. Так, Захария говорит: *Зла друг против друга не мыслите в сердце вашем* (Зах. 7, 10; ср.: Мф. 5, 28). Столь же высокий смысл придают пророки и посту, совершенно такой же, какой придает ему известная великопостная стихира и составленная из выражений пророческих[9]. Когда спрашивали у священников, поститься ли, пророк Захария от лица Божия говорит: *Для Меня ли вы постились? для Меня ли? И когда вы едите и когда пьете, не для себя ли вы едите, не для себя ли вы пьете? Не те же ли слова провозглашал Господь через прежних пророков* (Зах. 7, 5–7)? А что именно провозглашал Господь через прежних пророков? *Вот, вы поститесь для ссоры и распрей... Таков ли тот пост, который Я избрал?.. Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся. Тогда откроется, как заря, свет твой, и исцеление твое скоро возрастет, и правда твоя пойдет пред тобою, и слава Господня будет сопровождать тебя* (Ис. 58, 4–8). Таким образом, в устах пророков сухие кости закона получали не только плоть и жилы, но и дух. Этот дух и старались пророки поставить на место номизма и строгости закона; они возвещают *горе тем, которые постановляют несправедливые законы и пишут жестокие решения* (Ис. 10, 1). В таком-то одухотворении закона и лежало, главным образом, религиозное творчество пророков. Священник должен был исполнять закон так, как он написан; от него большего не требуется, но пророк уразумевает дух и намерение закона. Если священник был учителем народа, то пророк мог быть учителем и священства.

Пророки не ограничивались только учением и проповедью; они и организовывали вокруг себя жизнь на чисто религиозных началах. Вокруг пророков собирались ревнители веры и пророки руководили их жизнью. Мы разумеем так называемые **пророческие школы**. Употребляя этот термин, не следует забывать замечания митрополита Филарета, что он выдуман немцами, которые полагают, будто лучше их университетов и нет ничего. Говоря о пророческих **школах**, следует совершенно отрешиться от современных представлений о школе. Пророческие школы, называемые сонмами пророческими (см.: 1 Цар. 10, 5, 10; 19, 19–24) и сынами пророческими (см.: 4 Цар. 4, 1 и др.), можно представлять только религиозными учебно-воспитательными институтами, имевшими как бы монастырский распорядок общей жизни[10].

Деятельность пророков в отношении этих пророческих школ можно представлять так. Люди, благочестиво настроенные, ревнители закона, собирались вокруг пророков, составляли более тесный круг учеников. В этом кружке члены вели особенную религиозную жизнь. Пророк стоял во главе этих сонмов, руководил религиозным образованием и воспитанием, и всегда сам был мудрым наставником в религиозно-нравственной жизни. Пророки собирали вокруг себя лучшую часть народа, и сыны пророческие могли быть наставниками других, религиозно-нравственной опорой своего времени. Собирая вокруг себя религиозных людей и развивая их в религиозно-нравственном направлении, пророки достигали того, что некоторые из сынов пророческих сами удостаивались откровений и могли быть помощниками пророков в деле их служения. Библия и сохранила один случай, когда *Елисей пророк призвал одного из сынов пророческих и сказал ему: опояшь чресла твои, и возьми сей сосуд с елеем в руку твою, и пойди в Рамоф Галаадский...* Помажь *Иизуя, сына Иосафатова, сына Намессиева... в царя над Израилем* (4 Цар. 9, 1–3). Таким образом, пророки не только сами были опорой своего времени, но они и собирали вокруг себя людей доброй воли. Пророки поэтому и были колесницей Израиля и конницей его. Когда умер Елисей, то *пришел к нему Иоас, царь Израильский, и плакал над ним, и говорил: отец мой! отец мой! колесница Израиля и конница его* (4 Цар. 13, 14)! *И двенадцать пророков — да процветут кости их от места своего!.. спасали* Иакова *верною надеждою* (Сир. 49, 12).

Такова была деятельность Божественных посланников-пророков. Они всегда стояли на высоте своего положения и призвания. Падал народ, падали и священники, но пророки всегда были духовными вождями народа; их голос всегда и неизменно раздавался, как гром, и заставлял людей опомниться и исправиться. Отступавший от Бога народ часто хотел видеть в пророке только забавного певца с приятным голосом (см.: Иез. 33, 32), хотел слышать только то, что усыпляло дремлющую совесть. *Если какой пророк предсказывал мир, то тогда только он* *признаваем был за пророка* (Иер. 28, 9). От пророков требовали, чтобы они не пророчествовали правды, а говорили только лестное: *Сойдите с дороги, уклонитесь от пути; устраните от глаз наших Святаго Израилева* (Ис. 30, 10–11). Такие требования соединялись с угрозами, например, мужи из Анафофа говорили: *Не пророчествуй во имя Господа, чтобы не умереть тебе от рук наших* (Иер. 11, 21). Шемаия Нехеламитянин писал в Иерусалим: *Почему же ты не запретишь Иеремии Анафофскому пророчествовать у вас* (Иер. 29, 25–32). Пророков и подвергали гонениям. *Пасхор, сын Еммеров, священник, он же и надзиратель в доме Господнем... ударил... Иеремию... и посадил его в колоду* (mahpechel – 2 Пар. 16, 10), *которая была у верхних ворот Вениаминовых* (Иер. 20, 1–2); того же пророка Седекия заключал во двор стражи (см.: Иер. 32, 2); священники и пророки и весь народ после одной речи Иеремии схватили его и сказали: *Ты должен умереть!* – требовали для пророка смертного приговора (см.: Иер. 26, 7–11). Тяжела была жизнь пророка (см.: Иер. 20, 14–15), но ничто не заставляло пророка изменить своему призванию; он всегда был, *как огонь, и слово его* всегда *горело, как светильник* (Сир. 48, 1). Священники, как мы отмечали уже, нередко совершенно подчинялись государственной власти, участвовали в политической борьбе династий и партий. Не то представляло пророчество. Пророчество участвовало только в борьбе между добром и злом. О пророчестве вообще можно сказать, что Сирах говорит о пророке Елисее: Он *не трепетал пред князем... ничто не одолело его* (48, 13–14), а также и то, что Господь говорит об Иеремии: *Будут ратовать против тебя, но не превозмогут тебя* (Иер. 1, 19).

Уже из самого понятия пророчества следует, что пророком не может быть назван тот, кто этого недостоин. Названия «ложный пророк» или «недостойный пророк» совершенно не понятны. Ложный пророк – это contradictio in adjecto; ложный, следовательно, не пророк, не посланный Богом, и *если пророк допустит обольстить себя и скажет слово так, как бы Я, Господь, научил этого пророка, то Я простру на него руку Мою и истреблю его из народа Моего, Израиля,* – говорил Иегова (Иез. 14, 9). Ложный пророк не есть пророк, недостоин своего имени и звания, он самозванец, обманщик, имитация. Потому-то в Библии дают ее признаки, по которым имитацию можно отличить от действительного пророчества. Таких признаков два: 1) пророчество ложного пророка не исполняется, и 2) он говорит от имени иных богов. Оба эти признака должны быть налицо вместе: истинный пророк должен и говорить от лица

Иеговы, и пророчество его должно исполняться. «*Как мы узнаем слово, которое не Господь говорил?» Если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово, но говорил сие пророк по дерзости своей, — не бойся его* (Втор. 18, 21–22). Господь *делает ничтожным знамение лжепророков и обнаруживает безумие волшебников... утверждает* же *слово раба Своего и приводит в исполнение изречение Своих посланников* (Ис. 44, 25–26). Указанный критерий был общеупотребительным (см.: Ис. 5, 19; Иер. 17, 15; 28, 9; Иез. 12, 22; 33, 33). Все, что ни скажет, сбывается — это явный признак истинности пророка (см.: 1 Цар. 3, 19; 9, 6). Сами пророки указывали на то, что их пророчества сбываются (см.: 3 Цар. 22, 28; Зах. 1, 6; ср.: Ин. 10, 37–38; 15, 24). Истинный пророк говорит именем одного Иеговы: кто же говорит от имени иных богов, тот не пророк, хотя бы слово его случайно и сбылось. Если пророк *представит тебе знамение или чудо, и сбудется то знамение или чудо,* но если он *скажет притом: «пойдем вслед богов иных, которых ты не знаешь, и будем служить им», — то не слушай слов пророка сего* (Втор. 13, 1–3), *такого пророка предайте смерти* (Втор. 18, 20), ибо *что общего у мякины с чистым зерном* (Иер. 13, 28)? Как можно видеть из этих признаков, пророчество может быть только истинным, остальное же только самозванное подражание, которое следует разоблачать. Священник остается священником, хотя бы он был и недостоин своего звания; он делается священником по самому своему рождению от потомка Аарона. Пророк же, если он недостоин, уже не пророк; пророчества никто сам на себя взять не может, но только особый «званный от Бога».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение обобщим все сказанное о принципах ветхозаветного священства и пророчества. Священник есть народный представитель и предстатель в религиозной жизни; пророк — Божественный посланник и руководитель народа. Священник — исполнитель закона, а через пророчество Бог установляет этот закон и одухотворяет его. Религиозное творчество принадлежит пророчеству, а священство переживает вместе с народом результаты этого творчества. Если обратить внимание на взаимоотношение пророчества и священства, то нельзя считать одного института добавлением к другому, нельзя на пророчество смотреть как на одну, далеко не первую из иерархических степеней. Нет, пророчество и священство — самостоятельные и отдельные институты, каждый со своими принципами. Напрашивается следующее краткое определение принципиального взаимоотношения священства и пророчества: священство — носитель и олицетворение религиозного быта; пророчество — носитель религиозных идеалов. Идеалы небесны, а быт всегда бывает земным. Идеалы всегда далеко опережают быт; быт всегда отстает от идеалов. Но идеалы могут осуществляться только через быт; без идеалов же быт не может развиваться. Когда отлетают от земли идеалы, тогда замирает всякая жизнь, тогда Бог оставляет или забывает землю. Таким наказанием Божиим для земли и считает Библия лишение пророчества. За грехи народа пророки *не сподобляются видений* (Плач. 2, 9). О тех временах, когда запечатаны будут видения и пророчество (см.: Дан. 9, 24), пророки говорят как о временах наказания — таких временах, когда Бог отвращает лицо Свое (см.: Иез. 7, 22): *Беда пойдет за бедою... и будут просить у пророка видения, и не станет... совета у старцев... Поступлю,* — говорит Господь, — *с ними по путям их, и по судам их буду судить их* (Иез. 7, 26–27). Время, когда нет пророка, хотя есть священство, это — мрачное время, тогда люди остаются без небесного водительства, в котором нуждается и священство. А потому и говорится в псалме: *Для чего, Боже, отринул нас навсегда? возгорелся гнев Твой на овец пажити Твоей?.. Знамений наших... не видим, нет уже пророка, и нет с нами, кто знал бы, доколе это будет* (Пс. 73, 1, 9). *И была великая скорбь в Израиле, какой не* было с того времени, *как не видно стало у них пророка* (1 Мак. 9, 27).

ГНОСТИЦИЗМ И ЦЕРКОВЬ В ОТНОШЕНИИ К НОВОМУ ЗАВЕТУ

Что было, то и есть, а что есть, то и будет. *Нет ничего нового под солнцем!* (Еккл. 1, 9.) Это сказал еще ветхозаветный мудрец. И ученые мудрецы всех времен и народов повторяют обыкновенно истину: «история учит» или, как говорил один из наших отечественных историков, «она есть изъяснение настоящего и пример для будущего» (Карамзин)[1], а люди простые и благочестивые добавляют при этом еще и слова Давидова псалма: *Помянух дни древния и поучихся* (Пс. 142, 5). В дальнейших строках мы будем говорить о том от века XIX и как пример для века XX.

Что может быть наиболее интересно для представителей богословской науки во II веке? Наиболее интересна и наиболее важна та напряженная борьба, которую вела христианская Церковь с гностицизмом; ведь в этой борьбе и зародилась богословская наука. Гностицизм – это было какое-то удивительное сплетение обрывков эллинской философии с мифами и мистериями восточных культов, такое сплетение, что даже и ученые специалисты затрудняются его распутать и часто склонны бывают объявить совершенно безнадежным вопрос о происхождении гностицизма и вопрос о классификации гностических систем[2]. Гностических учений было множество. Древнецерковные полемисты сравнивают гностицизм с чудовищем, подобным

Лернейской гидре, у которой на месте отрубленной головы вырастали две новые, и говорят, что гностические системы появлялись как грибы[3]. Более снисходительные ко всем вообще еретикам современные ученые разнообразие гностических систем уподобляют причудливым очертаниям вечерних облаков, освещенных прощальными лучами заходящего солнца[4].

Для нас важно отметить лишь то, что гностицизм не был простым рационализмом[5]. Нет, это было религиозное движение, соединявшее религию и философию. Гностики со своим учением о трех родах людей были аристократами, а ведь рационализм всегда в высшей степени демократичен. Гностиков сравнивают с масонами[6]. Они искали таинственного откровения; глубины гносиса, по их учению, открыты только тому, кто πνευματικὸς ἄνθρωπος[7]. Однако нового откровения в тесном смысле этого слова гностицизм не давал[8]. Гностики усвоили для себя христианское откровение и себя называли истинными христианами[9], а отсюда – спор между гностицизмом и Церковью о новозаветных книгах Священного Писания и вопрос об их толковании.

Книгами Священного Писания гностики пользовались в самых широких размерах. По выражению Тертуллиана, изречения Священного Писания были для гностиков тем же, чем одежды овчия для хищных волков[10]. Как можно видеть из сохранившегося у Епифания гностического письма Птолемея к Флоре, всякое слово свое они хотели проверять учением Спасителя[11], пытались составить доказательства в свою пользу не только из евангельских и апостольских слов, но и из закона и пророков[12], без доказательств от Писания они не решались о чем-либо проповедовать[13]. Но к новозаветным книгам гностики подходили со своими собственными, уже составившимися системами; они, говорит св. Ириней Лионский, будто в ложном сонном мечтании вторгались в Писания, составив свое собственное предположение (ἰδίαν ὑπόθεσιν ἀναπλασμένοι)[14]. Не все в новозаветных Писаниях могло благоприятствовать гностическим построениям, и нужно было так или иначе приспособить Писание к своим учениям. Искажение христианского учения неизбежно влекло за собой порчу самих источников этого вероучения[15]. И действительно, все писавшие против гностиков свидетельствуют, что они прежде всего искажали сам текст Священных Писаний[16]. Когда в обличение гностиков ссылались на Священное Писание, тогда они, по свидетельству Иринея, начинали обвинять сами Писания, будто они неправильны, различны по изложению (variae sint dictae)[17]. Поэтому гностики считали себя вправе отвергать некоторые книги Нового Завета, причем одна их секта отвергала одни, другая — другие[18]. Одни отвергали Писания евангелиста Луки[19], другие — Евангелие от Иоанна[20]. Евионеи пользовались только Евангелием от Матфея. «Те, которые отделяли Иисуса от Христа», оказывали предпочтение Евангелию от Марка. Последователи Валентина пользовались преимущественно (plenissime utentes) Евангелием от Иоанна[21]. «Еретики, — говорит Тертуллиан, — не принимают некоторых Писаний, а какие и принимают, те искажают вставками и выпусками, приспособляя к своему учению. Ересь если и принимает Писания, то не принимает их в целом виде — non recipit integras»[22]. А Ипполит об Апеллесе говорит, что он из Евангелий и из писаний апостольских брал только то, что ему нравилось (τὰ ἀρέσκοντα)[23].

Наряду с этим у некоторых гностиков было больше священных книг. «Последователи Валентина, — пишет святитель Ириней, — без всякого страха предлагают свои сочинения (conscriptiones) и хвалятся, что имеют Евангелий больше, чем сколько их есть. Они дошли до такой дерзости, что свое недавнее сочинение озаглавливают “Евангелием истины”, хотя оно ни в чем не согласно с “Евангелием апостолов”, так что у них и Евангелия нет без богохульства»[24]. Вообще в среде гностиков, по свидетельству того же Иринея, обращалось несказанное множество апокрифических и подложных (νόθων) писаний, которые они сами составляли[25], помещая туда различные темные и таинственные предания, даже те «неизреченные глаголы», которые слышал святой апостол Павел, будучи восхищен *до третияго небесе* (2 Кор. 12, 2)[26].

Кроме того, по свидетельству Иринея и Тертуллиана, гностики оставляли иногда в стороне порядок и связь Писаний, «разрывали члены истины». Слова Писания они переставляли и переиначивали: «Собирая рассеянные по местам слова и имена, переносили их из естественной связи в неестественную»[27]. «Эти люди, — говорит святой Ириней, — сшивают старушечьи басни и потом, вырывая оттуда и отсюда слова, выражения и притчи, хотят к своим басням приспособить изречения (τὰ λόγια) Божии»[28]. Это напоминает святому отцу, как если бы кто, разобрав мозаичное изображение царя и переставив камни, сделал изображение пса или лисицы и сказал: вот то самое прекрасное царское изображение![29] В другом месте святой Ириней для иллюстрации того, как произвольно обращаются гностики с текстом Священного Писания, приводит пример, где стихами, выбранными из «Илиады» и «Одиссеи» и ловко подобранными, описывается Геракл[30]. Тертуллиану произвольное обращение гностиков с книгами Нового Завета также напоминает разных писателей его времени, которые more centonario составляли из стихов Гомера или Вергилия целые поэмы – центоны[31]. Среди гностиков был особенный человек, которого напрасно причисляют к гностикам: это Маркион. Положение Маркиона особенное[32]. Это был человек не спекуляций, но практики. Он хотел реформировать Церковь, которая, по его мнению, еще в апостольские времена исказила Христово учение, привнеся в него элементы иудейства. Маркион мыслил себя церковным реформатором[33]. Этот богоборный гигант (ὁ θεόμαχος οὗτος γίγας), как называет его Климент Александрийский[34], стал на более решительный и откровенный путь тенденциозной критики текста Писаний[35]. Исходя из своей главной мысли о полной противоположности Нового Завета Ветхому[36], Маркион выкидывал из текста новозаветных книг все, что противоречило его мнению[37]. Тертуллиан о Маркионе говорит, что ради своего учения он совершил убийство над Писанием, пользуясь прямо и открыто, machaera, non stylo, мечом, а не стилем, не пером, а топором[38]. Маркион manifeste ausus est circumcidere scripturas – осмелился открыто обрезать Писания, говорит о нем святой Ириней[39]. Вообще церковные полемисты того времени для обозначения развязных критических приемов Маркиона употребляют такие глаголы, как рубить, обрезать, обсекать, подделывать[40]. Не отдельными словами, но целыми листами, по словам Тертуллиана, выкидывал Маркион из подлинного текста[41], а святой Ириней кратко подводит общий итог такой решительной «критической» работы: «Маркион и его последователи обратились к усечению (ad intercidendas) Писаний, некоторых из них совсем не признавая, а Евангелие от Луки и Послания Павла сокращая (decurtantes) и почитая то только подлинным (legitima), что таким образом они сократили (minoraverunt)»[42]. Маркион убеждал учеников своих, что он достойнее доверия, нежели апостолы, передавшие Евангелие; сам же передал им не Евангелие, но частицу (particulam) Евангелия, устраняя, в частности, то, что написано о рождении Господа[43]. Выбрав из церковных Писаний то, что ему было угодно, Маркион составил свой канон священных книг[44]. Этот «Новый Завет» Маркиона заключал в себе Евангелие, переделанное из Евангелия от Луки[45], и десять (кроме пастырских и к Евреям) посланий апостола Павла, также сокращенных по усмотрению Маркиона»[46]. Древнецерковные полемисты ничуть не преувеличивали, говоря, что Маркион занимался «обсечением» Писаний и пользовался при этой своей работе не стилем, а мечом: современная наука вполне все это подтверждает. В

Евангелии от Луки всего 1151 стих, а как можно видеть из кропотливых изысканий Теодора Цана, Маркионом совершенно опущено 324 стиха, сделаны различные изменения в 60-ти стихах; кроме того, о 190 стихах нет определенных данных, так что лишь о половине текста канонического Евангелия от Луки можно определенно сказать, что она была усвоена Маркионом в его анонимное Евангелие[47]. Таково было «свободное» отношение гностиков, особенно Маркиона, к канону и тексту новозаветных книг. Но и другим, не менее лукавым, по словам Тертуллиана, образом накладывали гностики руки на истину, давая ложные толкования тому, что принимали и в неповрежденном виде[48].

Не все в Писании, по мнению гностиков, было равноценно. Наиболее радикальным был взгляд валентиниан, по которому не только апостолы, но и Сам Господь говорил то от Демиурга, то от середины, а иногда от высоты (a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones)[49]. Чем руководились валентиниане при разделении Писаний на эти три части, совершенно неизвестно; очевидно, своим только произволом[50]. По существу, довольно близко подходит к этому взгляду и весьма распространенная среди гностиков так называемая теория аккомодации. По этой теории, Иисус Христос и Его апостолы не всегда говорили ясно и определенно, а приспосабливались к тому состоянию, в котором находились их слушатели[51].

Сам Христос учил апостолов образами и притчами, и только иногда по отдельности ясно и определенно, притом не всех, а только тех, кто мог воспринять полную истину в ее чистом виде[52]. А поэтому почти все Писание – как бы загадка и притча, которую нельзя понимать буквально, и в словах Христа: ***Ищите, и найдете*** (Мф. 7, 7; Лк. 11, 9), гностики видели прямую заповедь искать скрытый в Писании таинственный смысл[53]. А смысл этот можно найти лишь посредством аллегории, и вот мы видим, что не только притчи, но и исторические части Нового Завета подвергались у гностиков аллегорическому истолкованию. «Взявшись, – говорит святой Ириней, – по пословице, из песка вить веревки, пытаются к своим положениям приладить (προσαρμόζειν) с видом вероятности Господни притчи, или пророческие изречения, или апостольские слова, чтобы вымысел их не казался не имеющим никакого свидетельства»[54]. «Притчи и иносказания, которые по обоюдности (τὸ ἀμφίβολον) могут посредством изъяснения (аллегорического) быть относимы ко многому (εἰς πολλὰ ἕλκειν), они иногда с великим насилием и хитро приспособляют (ἐφαρμόζοντες) к своему вымыслу»[55]. Пользуясь аллегорическим методом толкования, гностики находили в Священном

Писании все, чего только они там тенденциозно ни искали[56]. Преимущественно в первой книге Иринея «Против ересей», в Excerpta ex scriptis Theodoti и в разных фрагментах мы видим целый ряд гностических толкований Нового Завета, причем одно толкование причудливее другого, и даже одно место иногда истолковывается по-разному[57]. Приведем несколько примеров. «Где только употребляется слово “век” или “века” (αἰών или αἰῶνες), везде они находят указание на этот эон», — жалуется святой Ириней. Тридцать эонов указаны в Писании тридцатью годами, в которые Спаситель ничего не делал явно[58]. Произведение дванадесятицы эонов (τῆς δωδεκάδος τῶν αἰώνων) гностики видели в том, что Господь, будучи двенадцати лет, беседовал с книжниками, а также и в избрании двенадцати апостолов. Остальные восемнадцать эонов указаны в том, что Господь по воскресении из мертвых пребывал (σιυτριφεναι) с учениками восемнадцать месяцев. Кроме того, двумя начальными буквами Его имени Иисус, то есть иотою (ι) и итою (η), по мнению гностиков, будто бы указаны восемнадцать эонов. Первая буква в имени Господа Иисус — иота (ι) — означает десять эонов, почему Спаситель и сказал: иота едина или едина черта не прейдет, пока не исполнится все (см.: Мф. 5, 18)[59]. Учение об отпадении двенадцатого эона гностики видели в отступничестве Иуды, двенадцатого апостола, в страдании Господа в двенадцатый месяц года, в исцелении кровоточивой женщины после двенадцатилетней болезни[60]. Еще пример. В притче о винограднике (см.: Мф. 20, 1–16) говорится, что хозяин выходил для найма работников в первый, третий, шестой, девятый и одиннадцатый часы. Если сложить эти числа, получится тридцать, а это, по мнению гностиков, указание на тридцать эонов[61].

Приведенные примеры, не принадлежащие к числу худших[62], показывают, как далеко заходили гностики в аллегорическом толковании новозаветных книг, и можно вполне согласиться с Тертуллианом, что подобное толкование вредило истине не меньше, чем сама порча текста[63].

Нам остается еще добавить, что Маркион совершенно не хотел знать аллегорического толкования и был сторонником исключительно буквального понимания текста[64]. Да и другие гностики при случае упорно настаивали на буквальном смысле, если это благоприятно было их учению[65].

Таково было отношение гностиков к Новому Завету.

Пред церковными писателями лежала задача — защитить апостольское наследство Церкви от вражеских нападений, а также и установить свое, церковное отношение к книгам Нового Завета. Как же исполнили эту весьма важную задачу церковные писатели II века?

Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что церковные писатели II века очень мало занимаются детальной разработкой исагогических вопросов; они вообще утверждают, что Писания имеют происхождение от апостолов[66], как бы мимоходом замечают, что та или другая книга Нового Завета написана именно определенным известным лицом[67], но вопросом о каноне священных книг, подробным доказательством подлинности той или другой книги, историей и критикой текста — одним словом, исагогикой, в нашем смысле этого слова, церковные писатели почти не занимаются. Четыре страны света, четыре главных ветра, четыре лица у Херувимов, четыре вида животных, четыре главных завета — всего этого, по мнению святого Иринея, вполне достаточно для доказательства того, что и Евангелий может быть только четыре[68], и святой Ириней чувствует себя вправе называть невежественными и дерзкими тех, кто привносит видов Евангелия больше или меньше[69].

Но вместо этого церковные писатели высказывают свой принципиальный взгляд на Писание и на всякие споры о нем. Рассуждать, по словам Тертуллиана, должно прежде всего только о том, кому принадлежат Писания (cujus sint Scripturae)[70], чтобы не допускать к ним того, кому они не принадлежат[71]. Писания принадлежат только Церкви[72]; еретиков же и допускать не нужно к состязанию о Писании; они не христиане и не имеют никакого права на христианские Писания[73]. Еретиков Церковь может спросить: «Кто вы такие? Вы не мои, что же у меня делаете? Ты, Маркион, но какому праву рубишь мой лес? С чьего позволения ты, Валентин, превращаешь (transvertis) мои источники? Какою властью, Апеллес, изменяешь мои границы? Что вы, прочие, здесь сеете и пасете по своему произволу? Это мое владение. Я владею издавна. Я имею твердое основание от самих авторов, которым Писание принадлежит (ab ipsis auctoribus, quorum fuit res). Я наследница апостолов. Вас, конечно, навсегда они лишили наследства и отвергли как чужих, как врагов»[74]. Преимущественно против Маркиона выдвигает Тертуллиан свой любимый аргумент давности, argumentum praescriptionis: что древнее, то и есть истина[75]. По мнению Тертуллиана, аргумент древности единственный надежный в решении вопроса о подлинности Евангелий, иначе конца не будет взаимным упрекам в подложности Писаний. Но бесспорно, церковные Евангелия древнее Маркионова «Евангелия». Евангелия в Церкви были и раньше Маркиона, и сам Маркион, когда принадлежал к

Церкви, признавал Евангелия церковные, а свое он сочинил уже только после того, как был извергнут из Церкви и впал в ересь. А потому именно Маркион есть исказитель Евангелия, обращавшегося в Церкви от времен Тиберия до времен Антонина[76]. Таким образом, Церковь – хранительница книг Нового Завета. Что издавна сохранялось в Церкви, то и несомненно подлинно. Евангелие – столп и утверждение Церкви (στῦλος καὶ στήριγμα Ἐκκλησίας)[77], но Церковь же и сохраняет Писание, Писание и Церковь неотделимы друг от друга. Эта непоколебимая уверенность и заменяла церковным писателям II века все исагогические исследования. А потому, пишет св. Ириней, должно прибегать к Церкви и воспитываться в ее недре и питаться Господними Писаниями. Ибо Церковь насаждена как рай в этом мире. Посему: «От всякого дерева райского можешь вкушать», – говорит Дух Божий (см.: Быт. 2, 13), то есть вкушайте от всякого Писания Господня[78]. В Церкви неподдельное соблюдение Писаний, без прибавления и убавления, и чтение Писаний без искажения[79].

Больше находим у церковных писателей рассуждений о толковании Священного Писания. Прежде всего они решительно отвергают как взгляд на Священное Писание валентиниан[80], так и теорию аккомодации[81], а затем дают, так сказать, имманентную критику гностической экзегетики, обнаруживают «запутанность и нелепость, несостоятельность и натянутость» их толкований[82], натянутость придуманных ими значений для встречающихся в Писании чисел[83]. Указывают, наконец, тот произвол, с которым гностики одним числам и событиям придавали известное значение, а другим, совершенно подобным, никакого значения не придавали. Гностики, например, говорят, что исцеленная после двенадцати лет болезни кровоточивая женщина указывает на двенадцатый страждущий эон[84]. Хоть это толкование и натянуто, и непонятно, но пусть будет так. Но ведь из Евангелия мы знаем, что Господь исцелил и другую женщину после восемнадцати лет болезни, и расслабленного, страдавшего тридцать восемь лет. Почему же эти лица не изображают восемнадцатого или тридцать восьмого страждущего эона? Если все, совершенное Господом, есть подобие того, что находится в Плироме, то подобие это должно быть соблюдаемо во всем[84].

Но наряду с этим св. Ириней и Тертуллиан пытаются установить некоторые принципы церковного экзегезиса. Прежде всего они утверждают, что в Писаниях пророков не все притчи и образы; многое сказано яснее светлого дня, без всякой аллегории. Аллегории пророки употребляли только иногда[86]. Да и аллегория всякая должна быть понимаема прежде всего буквально. Надобно, чтобы вещь существовала сама по себе раньше, нежели будет взята образом для другой[87]. Если обратиться к Евангелию, то и здесь нельзя согласиться, будто Господь всегда говорил притчами. Христос не всем и не всегда говорил притчами. Правда, Господь иногда и ученикам Своим говорил притчами, но Писание всегда в таких случаях добавляет: говорил им в притче. Из этого можно видеть, что обычно-то Господь говорил без притчи. Кроме того, Господь Сам же нередко и объяснял притчи[88]. Истинное толкование Писания и должно отправляться от того, что в самом же Писании сказано ясно и определенно. Pauca multis, dubia certis, obscura manifestis, то есть немногое — многим, сомнительное — известным, темное — ясным: эти краткие слова Тертуллиана прекрасно выражают сущность всего того, что мы находим у антигностических писателей по вопросу о толковании Священного Писания[89]. Притчи могут допускать много толкований (absolutiones), но кто не согласится, что из них утверждать что-либо в исследовании о Боге, оставляя известное, несомненное и истинное, есть дело людей неразумных, бросающихся в опасность? Не значит ли это строить свой дом не на твердом, крепком и открыто лежащем камне, а на рассыпающемся песке[90]? Потому-то еретики своими толкованиями и завязывают неразрешимый узел (nodum insolubilem)[91]. Нельзя толковать притчи на основании того, что само сказано неясно и неочевидно[92]. Они получают разъяснение из того, что ясно, понятно и согласно между собою[93]. Кто непонятное объясняет понятным, тот толкует Священное Писание безопасно, и притчи получат тогда одинаковое толкование от всех, и истина (veritatis corpus) сохраняется целой и без повреждения[94]. Притчи в Священном Писании признаются, но не принимается богохульный смысл (τὴν βλάσφημον ὑπόθεσιν), который им навязывается[95].

Кроме того, не следует стремиться к тому, чтобы в притчах была истолкована каждая мелочь[96]. Да и вообще-то не нужно стараться узнать из Писания все, что хочется. Многого мы не знаем и не можем знать, а потому и должны предоставить все это Богу[97]. «Если таким образом некоторые из вопросов (ζητημάτων) предоставим Богу, то и веру нашу соблюдем и пребудем безопасны, и всякое данное нам Богом Писание окажется для нас согласным, и притчи будут согласны с тем, что сказано прямо (διαῤῥήδην) и сказанное ясно послужит к объяснению притчей (ἐπιλύσει τὰς παραβολάς), и во многогласии выражений почувствуется единая согласная мелодия, восхваляющая песнями создавшего все Бога»[98].

Таким образом, своим экзегетическим принципам церковные писатели придавали, по-видимому, весьма важное значение, но это только по-видимому. Дело в том, что аллегорический метод толкования не был изобретением гностиков. Это был общий научный метод того времени[99]. Этим методом стоики толковали поэмы Гомера[100]. К Ветхому Завету этот метод толкования был применен еще Филоном, который много сделал как для развития этого метода, так и для его распространения[101]. Церковные писатели II века вполне усвоили себе филоновский метод толкования Ветхого Завета, усвоили не только герменевтику, но и саму экзегетику[102]. Аллегорическое толкование Ветхого Завета во II веке называли «гносисом»[103]. Можно даже утверждать, что аллегорический метод был необходим в древней Церкви[104]. Он и после долго сохранялся в Церкви, преимущественно у писателей-аскетов, которые все события библейские прилагают к духовной жизни, а в гомилетических произведениях аллегорический метод заявляет о себе и до сего дня[105]. И весьма замечательно, что сам Ириней при толковании Священного Писания всецело пользуется методом своих противников, которых так резко порицал[106]. Стоит только посмотреть образцы его толкований, например, женитьбы Моисея на эфиоплянке[107], истории Лота[108], омовения Христом ног учеников[109], ослицы Валаамовой[110] и др., — и кажется, что святой отец совершенно забыл те прекрасные правила, которые сам же он так настойчиво рекомендовал гностикам. Именно у Иринея мы впервые встречаемся с аллегорическим толкованием Нового Завета[111]. Аллегорический метод толкования не чужд и Тертуллиану[112].

Таким образом, при толковании Священного Писания церковные писатели пользовались общенаучным методом своего времени, но это только потому, что научное изучение Священного Писания они вовсе не считали высшим, тем менее единственным способом постижения Христовой истины; не думали они вообще, что живая истина достигается научными методами. Принципиально Тертуллиан даже отказывается вести с еретиками научный спор на основании Писания. В этом споре или совсем не может быть победы, или она маловероятна[113]. Если спорить от Писания, то только повредишь мозгам да желудку, потеряешь голос и дойдешь до бешенства от богохульства еретиков[114]. Да и вообще нужно помнить, что вера спасает, а не изучение Писаний. Изучение Писаний удовлетворяет любознательности и доставляет славу учености. Но, восклицает Тертуллиан, cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti! (Пусть любознательность уступит место вере, пусть слава уступит место спасению!) Пусть не ворчат они или пусть успокоятся![115] Где истинная вера, там истинное Писание, там и истинное его толкование[116]. Но истинная вера только в Церкви[117], и потому познания истины нельзя отделять от церковной жизни. Истина не достигается в изучении Писаний рассудком отдельной личности[118]. Истинное понимание Писаний не отделяется от общей церковной жизни: «В Церкви только правильное (legitima) и тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкование Писаний и превосходный дар любви, который драгоценнее познания и славнее пророчества и превосходнее всех других дарований»[119]. Разумение Писаний — одно из проявлений Духа Святого, живущего в Церкви, а потому вне Церкви оно и невозможно[120].

Так сказать, творческое самосознание Церкви выражено в Правиле веры (regula fidei), то есть в Символе[121], который один и неизменен[122]. У еретиков новейшие учители стараются каждый день помыслить что-нибудь новое, о чем раньше никто не помышлял[123]. Желая быть более софистами слов, чем учениками истины[124], еретики без Церкви, без матери, без отечества, без веры блуждают, как изгнанники[125], и достойно падают в незамечаемую ими яму неведения, всегда ища и никогда не находя истины[126]. Не то для человека церковного. Для него большее или меньшее знание, по мере разумения, состоит не в изменении самого содержания Правила веры (хотя бы на призрачном основании «от Писания»), но в том, чтобы тщательно исследовать сказанное в притчах [и] соглашать с содержанием веры (τῇ τῆς πίστεως ὑποθέσει)[127]. Вера заключена в Правиле... Ничего не знать противного Правилу веры — значит знать все. Можешь сколько угодно удовлетворять жажду любознательности — только не противоречь Церкви, ее Правилу веры[128]. А потому в отношении веры в Церкви все равны. «Ни весьма сильный в слове из предстоятелей церковных (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προεστώτων) не скажет иного в сравнении с этим Правилом (ибо никто не выше Учителя), ни слабый в слове не умалит предания. Ибо так как вера одна и та же, то и тот, кто многое может сказать о ней, не прибавляет, и кто мало — не умаляет»[129]. Внешнее знание вообще особенно большой цены не имеет, ибо ко спасению приводит только благодатная жизнь Церкви. Верующий простец (idiota religiosus) много лучше богохульного и бесстыдного софиста[130]. «Поэтому лучше и полезнее оставаться простыми и малознающими и приближаться к Богу посредством любви, нежели, считая себя многознающими и очень опытными, оказываться хулителями своего Бога... И потому-то Павел восклицает: *Знание надмевает, а любовь назидает* (1 Кор. 8, 1); не то, чтобы он порицал истинное знание (veram scientiam) о Боге — иначе он прежде всего обвинил бы себя самого, — но он знал, что некоторые, надмеваясь под предлогом знания, оставляют любовь Божию... и потому, отсекая их тщеславие таким знанием, говорит: *Знание надмевает, а любовь назидает*... Итак, гораздо лучше, если кто-либо, ничего не зная, не постигая ни одной причины, почему какая-либо из сотворенных вещей создана, верует в Бога и пребывает в Его любви, чем, надмеваясь таким знанием, отпадать от любви, которая животворит человека; (лучше), если он не гонится ни за каким другим знанием, кроме знания Иисуса Христа, Сына Божия, распятого за нас, чем через хитрые вопросы и тонкие речи (minutioloquium; другое, что: multiloquium — многословие) впадать в нечестие»[131].

Вот что ответила гностикам Церковь II века устами святого Иринея и Тертуллиана. Гностик, руководимый своим религиозным интересом, подходил к источнику христианского откровения с сосудом своего рассудка и почерпал оттуда все свои «бесконечные родословия», почерпал все, что хотел, пользуясь аллегорическим методом толкования и не останавливаясь иногда даже пред изменением самого текста. Церковные писатели поставили книги христианского откровения в неразрывную связь с самою церковной жизнью. Сохранение книг Нового Завета Церковью ручается за их подлинность, и только вселенское самосознание единой Церкви Христовой дает непогрешимое толкование этим книгам. А своим примером церковные писатели II века показали, что всякий научный метод толкования Священного Писания вполне законен и хорош, но к истине он будет приводить только того ученого исследователя, который вселенское самосознание и благодатную жизнь Церкви ставит выше своего личного разумения. При чтении их сочинений чувствуешь — и нельзя не чувствовать! — что они, родоначальники церковной богословской науки, жили в Церкви и горячо веровали во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь[132]. Веру эту и завещали они всем своим преемникам на поприще церковной богословской науки.

Виновник всех ересей и заблуждений, апокалипсический *дракон, древний змий... обольщающий всю вселенную* (Откр. 12, 9), этот змий, несмотря на всю свою несомненную талантливость и обширную практику в течение 7419 лет, очень часто, можно даже сказать, постоянно повторяется. Как гностики II века в книгах Священного Писания искали оправдания своим религиозным системам, так и после нецерковные люди искали в них оправдания своим философско-научным построениям, а в последнее время — своим социально-экономическим и политическим учениям, ищут этого оправдания, «будто в ложном сонном мечтании, вторгаясь в Писание», ищут и — находят, «искусно приспособляя к своим басням Божественные изречения». Как из рога изобилия сыплются самые ужасные обвинения Церкви в том, будто она исказила учение Христово; Церковь богохульно обзывается восстановительницей ада, разрушенного Христом. Взамен «церковного христианства» создаются новые учения, которые называются «единственно истинным», «евангельским» христианством. Учения эти вырастают как грибы. И что же? Всем этим смелым и гордым реформаторам Церкви приходится пользоваться приемами древнего Маркиона с тем только различием, что они часто хотят служить лишь одной «свободной» науке и совсем умалчивают о религии[133]. Разве, в самом деле, не напоминает Маркионова меча вся эта новозаветная гиперкритика, которая самодержавно и неограниченно господствовала в западной протестантской науке до конца прошлого века, когда началось утешительное обратное движение к традиции, особенно в трудах Цана и Гарнака[134]? И разве более совершенные научные методы удерживали от заблуждения тех, кто не хотел знать авторитета церковного? Нет, когда начинают толковать Новый Завет независимо от Церкви, то и без аллегорического метода достигают не менее неожиданных и произвольных результатов, чем гностики II века. Над всеми веками в полной мере оправдывается мудрое изречение Климента Александрийского: «Люди, предавшиеся страстям, насилуют и Писание сообразно со своими пожеланиями»[135]. Разве гений немецкого народа не дал нам художественного образа «независимого», самостоятельного и ученого толкователя Нового Завета?

Тесная готическая комната с высокими сводами. Фауст рассуждает:

Возьму я подлинник, раскрою
С правдивым чувством, я взалкал
Святой оригинал
Перевести мне речию родною.

Он открывает том и готовится.

Написано: «В начале было Слово».
Вот я и стал! Как продолжать мне снова?
Могу ли слову я воздать такую честь?
Иначе нужно перевесть!

Коль верно озарен исход тяжелых дум,
То здесь написано: «В начале был лишь ум».
На первой строчке надо тщиться,
Чтобы перу не заблудиться!
Ум — та ли власть, что все подвигнув сотворила?
Поставлю я: «Была в начале сила».
Но в миг, как собралась писать рука моя,
Предчувствую, что все не кончу этим я.
Вдруг вижу свет! Мне дух глаза открыл!
И я пишу: «В начале подвиг был»[136].

Но вот и не художественный образ, а самый близкий к нам исторический факт, в котором как бы воплотился художественный образ Гете. Правда, обстановка совершенно иная. Низкая, широкая комната. Налево от входной двери висит простой армяк. Иконы нет; в одном углу висит коса, а в другом стоит лопата. За столом в простой одежде сидит старик и, нахмуривши свои большие брови, пишет. Это Лев Толстой, как он изображен на известной картине И. В. Репина («Граф Л. Н. Толстой в своем рабочем кабинете в Ясной Поляне»). Иначе рассуждал яснополянский Фауст при толковании и при переводе пролога Евангелия от Иоанна, своим рассуждениям [он] придал вид ученой филологической работы. И что же? В результате всех его рассуждений получился уже такой перевод первых стихов Евангелия от Иоанна: «Началом всего стало разумение жизни. И разумение жизни стало за Бога, и разумение-то жизни стало Бог»[137].

Мы можем даже утверждать, что древний Маркион как бы снова жил на наших глазах. Тот древний Маркион был родом из Понта, о котором так много недоброго говорит Тертуллиан[138], наш Маркион жил в Тульской епархии, в Крапивенском уезде, о которых ничего особенно дурного сказать нельзя[139]. Оба они — и Маркион, и Толстой — обвиняли Церковь, но сами-то начинали именно с «обсечения» Евангелия. Маркион, как выше упомянуто, выкинул из Евангелия все, что говорится там о рождении Христа, и в «Кратком изложении Евангелия» Толстого нет ничего о рождении Сына Божия от Девы Марии. Отрезан Толстым и конец Евангелий, где говорится о воскресении Сына Божия из мертвых. Мало того, Толстой сам говорил, что предосудительно, и даже безбожно — вы думаете, искажать Евангелие? — нет, принимать его в целом виде, а потому Толстой и из середины Евангелия выкинул все то, что ему показалось «ненужным»[140], и галилейский Учитель вынужден был, таким образом, говорить только то, что прикажет Ему яснополянский лжеучитель.

Так, наблюдая за новейшими нападениями на Церковь, видишь, что все они в высшей степени не новы. Когда люди хотят без Церкви толковать Евангелие, они идут путем Маркиона и гностиков и очень скоро остаются совсем без Евангелия. А потому и мы можем вместе с церковными писателями II века открыто и громко провозглашать ту истину, что в Церкви только действительное соблюдение Писаний и правильное их истолкование, ибо, по апостолу, не отдельная личность в своей эгоистической рассудочной обособленности, а *Церковь Бога Живаго* с ее соборным сознанием есть *столп и утверждение истины* (1 Тим. 3, 15). Писание лишь для того, кто причастен к церковной жизни. **А вне Церкви и без Церкви нет и Священного Писания!**

ТРИЕДИНСТВО БОЖЕСТВА И ЕДИНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Да будут едино, якоже и Мы (Ин. 17, 11). Так молился Господь Иисус Христос Своему Небесному Отцу в последний день Своей земной жизни пред спасительными страданиями. Христос основал Церковь, новое общество людей, в котором они должны объединяться между собою каким-то особенным внутренним и духовным единением. Царство Христово не то, что царства земные, где люди объединены искусственными юридическими нормами, но могут быть в то же самое время совершенно разъединены друг от друга всем своим существом, всей своей нравственной природой. Сам Христос единство верующих уподоблял органическому единству ветвей одного дерева (см.: Ин. 15, 1–7). В последнем же Своем молитвенном торжественном обращении к Отцу Христос указывает как бы идеал церковного единения спасенного Им человечества. Таким идеалом в словах Христа является то существенное единство, которое Три Божественных Лица соединяет во Единое Триипостасное Божество. Божество – Троица во Единице. Спасенное человечество, то есть Церковь, должна быть единством во множестве.

Великие отцы Церкви немало любомудрствовали об этом подобии церковного человечества единству Лиц Пресвятой Троицы, и богословские созерцания их богопросвещенного ума могут дать нам многое для уразумения истины троичности Божества и единства человечества в Церкви. Главнейшие из этих святоотеческих созерцаний мы и представим в настоящем очерке, сопровождая их необходимыми разъяснениями[1].

Мысль о единстве человечества в Церкви по образу Триединства Божества мы встречаем еще у раннейших церковных писателей, начиная с середины III века. Первый святоотеческий труд, специально посвященный вопросу о Церкви, это трактат святителя Киприана, епископа Карфагенского, «О единстве кафолической Церкви». Всю свою литературную деятельность святитель Киприан посвятил преимущественно раскрытию понятия о Церкви, а всю свою церковную деятельность, запечатленную блаженной мученической кончиной, — защите единства Церкви от покушений «зломыслящих еретиков и раскольников». Вся вселенская Церковь для святителя Киприана есть некоторое особое единство. «Бог заповедует, чтобы в дому Его жили только мирные, согласные и единодушные. Он хочет, чтобы возрожденные и остались такими, какими Он сделал их вторым рождением, чтобы ставшие сынами Божиими пребывали в мире Божием, чтобы у нас, у которых один Дух, было одно сердце и чувство. Для Бога большая жертва — наш мир и братское согласие, народ, соединенный в единстве Отца, и Сына, и Святого Духа»[2].

Члены Тела и совокупляются в единстве вселенской Церкви и связываются узами христианской любви[3]. Церковь есть единодушный и согласный народ Божий[4]. «Сынам Божиим надлежит быть миротворными, кроткими сердцем, простыми в слове, согласными во взаимной расположенности, верно сопряженными друг с другом союзом единодушия. Такое единодушие было когда-то при апостолах: так новый народ верующих, соблюдая наставления Господа, держался взаимной любви. Это подтверждает Божественное Писание, которое говорит: *Народу же веровавшему бе сердце* едино *и душа едина* (Деян. 4, 32)»[5]. «Вот что значит быть истинными чадами Божиими по духовному рождению! Вот что значит подражать по Небесному закону правде Бога Отца»[6]. А затем истина единства всего человечества в Церкви поставляется в прямую связь с истиной Божественного Триединства. «Христос молился Отцу за всех, говоря: *Не о сих же молю токмо, но и о верующих словесе их ради в Мя, да вси едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут* (Ин. 17, 20—21). Велика благость и любовь Господа в устроении нашего спасения! Не довольствуясь тем, что искупил нас Своею кровию, Он еще и просил за нас! А прося, смотрите, какое Он имел желание: да и мы пребываем в том самом единстве (in ipsa unitate), в каком Отец и Сын едино суть»[7]. «Господь говорит: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10, 30). И опять об Отце, Сыне и Святом Духе написано: *И Сии три едино суть* (1 Ин. 5, 7)! Кто же подумает, что это единство, основывающееся на непременяемости Божественной и соединенное с Небесными таинствами, может быть нарушено в Церкви и раздроблено разногласием противоборствующих желаний? Нет, не хранящий таковое единства не соблюдает закона Божия, не хранит веры в Отца и Сына, не держится жизни и спасения»[8]. «Господь, внушая нам, что единство Церкви происходит от Божественной власти, утверждает и говорит: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10, 30), и, направляя Свою Церковь к таковому единству, прибавляет: *И будет едино стадо и един Пастырь* (Ин. 10, 16)»[9]. Таким образом, для святителя Киприана единство Лиц Пресвятой Троицы есть основание единства церковного. Воля Божия такова, чтобы в Церкви люди пребывали в том самом единстве, в каком пребывают от вечности Три Лица Божественной Троицы; к этому именно единству направлял Господь Иисус Христос Свою Церковь, Свой новый народ, возрожденный Его пришествием на землю. Святитель Киприан видит выражение церковного единства в общей молитве, в благотворительности, в единстве веры и в единстве епископства. Все добродетели христианские поставлены у святителя Киприана в связь с догматическим учением о единстве Церкви, в основе этого учения лежит истина Триединства Божества. Следовательно, вся христианская мораль в творениях святителя Киприана есть нравственное следствие догмата о Триединстве Божества, следствие, выведенное через посредство учения о Церкви. Истина Церкви как бы стоит между догматом о Пресвятой Троице и христианским нравоучением.

Из того же III века Анастасий Синаит сохранил нам такой отрывок из писаний святителя Мефодия Патарского: «Три прародительские главы всего человечества, эти единосущные лица, были прообразовательно некоторым подобием Святой и Единосущной Троицы, именно не имеющий (земного) виновника своего бытия и нерожденный Адам представлял образ и подобие безначального виновника всего, Вседержителя Бога и Отца, рожденный же сын его представлял образ рожденного Сына и Слова Божия, а происшедшая (от него) Ева означала исходящее Лицо Святого Духа»[10]. Здесь, как видим, утверждается единство прародительских глав всего человечества, они названы даже единосущными лицами (ὁμοούσιοι ὑποστάσεις), и это единство родоначальников человечества почитается некоторым подобием Единосущной Троицы.

Но особенно часто и весьма настойчиво проводилась параллель между единством человечества и единосущием Лиц Пресвятой Троицы во время догматических споров о догмате Троицы в IV веке, когда об этом догмате говорили даже на площадях и рынках. Вся Церковь была потрясена еретическим учением Ария. Интеллигенту наших дней, безразлично относящемуся к вопросам своего спасения, совершенно неразумевающему даже азбуки богословия и церковной жизни, догматические движения IV века нередко кажутся лишь ненужной игрой праздной иерархии, чрезмерно увлекшейся диалектическим искусством. Но Церковь знала, что такое была Ариева ересь и чем грозила она религиозной жизни человечества. При общей напряженности церковной жизни все прекрасно понимали, что с искажением истины Троицы должна непременно погибнуть нравственная жизнь человечества, которое будет тогда лишено надежды на обновление и возрождение, ибо не может человек сделаться бессмертным и нетленным без воплощения Бессмертного и Нетленного Единородного Сына Божия, Единосущного Богу Отцу.

Величайшие отцы Церкви стояли во главе догматических движений IV века. В блестящем созвездии отцов IV века наиболее яркой звездой был святитель Василий Великий[11]. Григорий Богослов и Григорий Нисский сами считают себя учениками Василия[12]. Но у святителя Василия мы и встречаем мысль о единосущии человечества, подобном единосущию Лиц Святой Троицы, именно в его письме к брату Григорию вскоре по его посвящении в епископа Нисского, «О различии сущности и ипостаси». Здесь святитель Василий пишет: «Одни именования, употребляемые о предметах многих и численно различных, имеют некое общее значение; таково, например, имя “человек”. Ибо произнесший слово сие, означив этим именованием общую природу, не определил сим речением одного какого-нибудь человека, собственно означаемого сим именованием; потому что Петр не больше есть человек, как и Андрей, и Иоанн, и Иаков... Другие же именования имеют значение частное, под которым разумеется не общность природы в означаемом, но очертание какого-либо предмета по отличительному его свойству... Таковое речение ни мало не относится к общему естеству, но изображает именами понятие о некоторых определенных предметах, отделив их от собирательного значения»[13]. Подобное, по мысли святителя Василия, можно сказать и о Пресвятой Троице. «Какое понятие приобрел ты о различии сущности и ипостаси в нас, перенеси оное в Божественные догматы — и не погрешишь»[14]. Единство Лиц Святой Троицы состоит в том, что «есть между Ними некое неизреченное и недомыслимое как общение, так и разделение; ни разность Ипостасей не расторгает непрерывности естества, ни общность Сущности не сливает отличительных признаков»[15]. Последние слова характеризуют отношение между Лицами Святой Троицы. То же следовало бы сказать и о церковном обществе, но современная святителю Василию действительность не позволяла ему этого сделать. Догматические споры разделили церковное общество на несогласные друг с другом части, и, конечно, трудно было даже мыслить аналогию между взаимными отношениями Лиц Святой Троицы, с одной стороны, и членов Церкви — с другой. Святитель Василий выставлял для Церкви своего времени идеал Тела. Церковь должна быть единым Телом. Но откуда же несоответствие между взаимоотношением Лиц Триединого Божества и взаимными отношениями членов единой Церкви? Оттуда, отвечает святитель Василий, что единое человеческое естество рассечено грехом на множество враждующих частей. Воплощение на земле Единородного Сына Божия открыло возможность восстановления единства естества человеческого. Если люди следуют Христу, то они достигают того состояния, когда их множество не разделяет единого естества, и человечество, поскольку, конечно, возможно это для существ ограниченных, уподобляется Триединому Божеству. Осуществление этого идеала церковного или хотя бы приближение к нему святитель Василий видит в монашеских общинах, где люди свободно объединяются настолько, что ясно видно их единое естество, которого не разрушает и которому ничуть не противоречит существование отдельных личностей. «Что равняется сему житию? Но что и блаженнее оного? Что совершеннее такой близости и такого единения? Что приятнее этого слияния нравов и душ? Люди, подвигшиеся из разных племен и стран, привели себя в такое совершенное тождество, что во многих телах видится одна душа, и многие тела оказываются орудиями одной воли. Они в равной мере и рабы, и господа друг другу, и с непреоборимою свободою взаимно оказывают один перед другим совершенное рабство — не то, которое насильно вводится необходимостью обстоятельств, погружающею в великое уныние плененных в рабство, но то, которое с радостью производится свободою произволения, когда любовь подчиняет свободных друг другу и охраняет свободу самопроизволом. Богу угодно было, чтобы мы были такими и в начале; для этой цели и сотворил Он нас. И они-то, изглаждая в себе грех праотца Адама, возобновляют первобытную доброту, потому что у людей не было бы разделения, ни раздоров, ни войны, если бы грех не рассек естества. Они-то суть точные подражатели Спасителю и Его житию во плоти. Ибо, как Спаситель, составив лик учеников, даже и Себя соделал общим для апостолов, так и сии, повинующиеся своему вождю, прекрасно соблюдающие правило жизни, в точности подражают житию апостолов и Господа. Они-то соревнуют жизни Ангелов, подобно им во всей строгости соблюдая общительность... Они-то предвосхищают благо обетованного Царствия, в доброхвальном своем житии и общении представляя точное подражание тамошнему жительству и состоянию. Они-то ясно показали жизни человеческой, сколько благ доставило нам Спасителево вочеловечение, потому что расторгнутое и на тысячи частей рассеченное естество человеческое по мере сил своих снова приводят в единение и с самим собою, и с Богом. Ибо это главное в Спасителевом домостроении во плоти – привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое сечение, восстановить первобытное единство; подобно тому, как наилучший врач целительными врачевствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части»[16]. Таким образом, по мысли святителя Василия Великого, естество человеческое до грехопадения было именно отобразом Божественной Триединой Сущности. Цель Церкви в том и полагается, чтобы восстановить это поврежденное грехом единое человеческое естество. «Любовь связует Горних; любовь и сих привела в согласие друг с другом»[17]. В Церкви много лиц, но природа ее едина, и сама Церковь есть единство во множестве, где отдельные личности – только носители единого естества без разделения между собою.

В науке нередко Василия Великого и других каппадокийских отцов обвиняют в требожии[18]. То же делали еретики еще в IV веке. Евномий насмеялся над святителем Василием за его рассуждение о сущности и ипостасях Петра и Павла и обвинял его в признании трех богов. Но мысль святителя Василия была вполне усвоена, и прежде всего братом его – святителем Григорием Нисским. Святитель Григорий Нисский имел особенный повод рассуждать подробно о приведенной еще святителем Василием аналогии между единством Божеского и человеческого естества. Ариане напали на одного из его почитателей и учеников, именем Авлавия, пользуясь аналогией святителя Василия, доказали ему, что он – требожник. Авлавий обратился за разъяснением к святителю Григорию, который и написал ему подробный ответ, где доказывает, что ариане неправы, когда из подобной аналогии выводят мысль о существовании трех богов. Свое недоумение, возбужденное в нем арианами, Авлавий выразил так: Петр, Иаков, Иоанн, как человечество их одно, называются тремя человеками, и нет ничего нелепого соединенных по естеству, если их много, по именованию естества называть во множественном числе. Посему, если нам допускает это обычай, и никто не запрещает двоих называть двоими, а если больше двоих, то и троими; почему в таинственных догматах, исповедуя Три Ипостаси и не примечая в Них никакой разности по естеству, некоторым образом противоречим исповеданию, утверждая, что Божество Отца, и Сына, и Святого Духа одно, запрещая же называть их тремя Богами?[19] Отвечая Авлавию, святитель Григорий подробно говорит о единстве естества человеческого. Он решительно утверждает, что выражение «многие человеки» — совершенно не точно. «Есть некое неправильное словоупотребление в обычае неразделяемых по естеству называть во множественном числе одним и тем же именем естества и говорить: многие человеки, чему подобно будут, если сказать: многие естества человеческие»[20]. «Выражаемся так по неточному словоупотреблению, а не в собственном смысле, по какой-то привычке». Естество одно, сама с собою соединенная и в точности неделимая единица, неувеличиваемая приложением, неумаляемая отчаянием; но, как есть одна, так, хотя и во множестве является, сущая нераздельною, нераздробляемою, всецелою, не уделяемою причастникам ее по особенной части каждому[21]. Имя естества по обычаю погрешительно употребляется при означении множества, потому что ни умаления, ни приращения в истинном смысле не происходит в естестве, когда оно усматривается во многих. О золоте, хотя оно раздроблено на многие разного вида части, говорим, что оно есть одно, и называется одним; монеты и статиры именуем многими, во множестве статиров не находя никакого приумножения в естестве золота; почему и говорится о золоте, что его много, когда рассматривается в большом или в сосудах, или в монетах, но по множеству в них вещества не говорится, что много золотых веществ... Посему как золотых статиров много, а золото одно, так в естестве человеческом поодиночке взятых людей оказывается много, например Петр, Иаков, Иоанн, но человек в них один[22]. «Петр, Павел, Варнава по имени: человек — суть один человек, и по этому же самому, по имени "человек", не могут быть многими, называются же многими людьми по неточному словоупотреблению и не в собственном смысле. Но что говорится в смысле неточном, то у людей здравомыслящих не предпочитается сказанному в смысле собственном»[23]. Уже при самом создании человека «целое наименовано одним человеком... Все естество, простирающееся от первых людей до последних, есть единый некий образ Сущего»[24]. Ссылку ариан на Священное Писание, где имя «человек» употребляется и во множественном числе (см.: Быт. 18, 2; Пс. 35, 8; Евр. 6, 16 и под.), святитель Григорий устраняет, заявляя, что Писание, водясь обычаем господствующего наречия, пользуется словом согласно с господствующим обычаем[25]. Научное словоупотребление в Священном Писании не дано; оно должно быть установлено независимо от него. Не по сущности разнятся Павел с Петром, которым придается имя «человек»; различаются же они ипостасью лица... Имя «человек» означает общее в сущности, а не особое лицо, положим, например, Павла или Варнавы. Посему имя «человек», по правилам науки, никоим образом не сопровождается словом «такой-то». Но если общее употребление имеет в этом нужду и именования сущности неправильно употребляет в означение лиц, то сие делается не по точному правилу логического ведения[26]. «Должно говорить: не Такой-то и Такой-то Бог или такой-то и такой-то человек, но такая-то Ипостась Божия и такая-то ипостась человеческая. Ибо справедливо утверждаем, что у одного человека ипостасей много и у Единого Бога три Ипостаси»[27].

Итак, человеческое естество едино. Много только отдельных личностей. Во всех своих сочинениях святитель Григорий Нисский постоянно говорит об этом едином естестве, но и он делает различие между естеством человека испорченным и естеством восстановленным, спасенным. Сам святитель Григорий говорит, что «христианство есть подражание Божескому естеству», «возведение человека в древнее благополучие»[28]. Грехопадение произвело разделение в естестве человеческом. «Естество наше через грех рассеклось, так как в смерти душа отделилась от тела»[29]. Во Христе естество человеческое обновляется. «Слово, сущее в начале и у Бога, и Слово Само сущее Бог, Который в последние дни посредством приобщения к уничиженности нашего естества соделался плотию по человеколюбию и, соединившись через оную с человеком, принял в Себя все наше естество, дабы через растворение с Божеским (естеством) обожествилось человеческое, и начатком оным освятился вместе весь состав нашего естества»[30]. «Естество наше опять возвращается в свое прежнее состояние, так как происшедший в нас разрыв через воскресение человека во Христе сросся совершенно»[31]. «Ибо как Он, разорив средостение ограды, обоя создал Собою *во единаго* *новаго человека, творя мир* (Еф. 2, 14–15), так и мы должны примирить (с собою) не только внешних врагов наших, но и тех, кои враждуют в нас самих, так чтобы плоть уже не желала противного духу, а дух – противного плоти, но чтобы, подчинив плотяный образ мыслей Божественному закону, мы имели мир сами с собою, преобразившись во единого нового и мирного человека и из обоих став единым. Ибо мир можно определить как согласие враждующих. Итак, когда уничтожится междоусобная брань в нашем естестве, тогда мы станем миром и покажем, что истинно и действительно носим на себе сие имя Христово»[32].

Мы привели только наиболее яркие места, характеризующие воззрения святителя Григория Нисского на дело спасения Христом рода человеческого. Это дело спасения мыслится святым отцом, между прочим, и как восстановление первобытного естества, в которое грехом внесено было разделение, восстановление именно его единства. Важно, что мысль о единстве естества человеческого, которую святитель Василий Великий выразил кратко, святитель Григорий сознательно усвоил и решительно ее защищал против еретиков. Правда, говоря о единосущии человечества, святой отец не упоминает о Церкви, но ведь ясно, что ведь именно делом Церкви он почитает «возведение человека в древнее благополучие» и «подражание Божескому естеству». Изображение святителем Григорием Нисским того блаженного состояния, «когда уничтожится междоусобная брань в нашем естестве», когда воцарится мир и среди людей, и внутри каждого отдельного человека, это изображение заставляет вспомнить начертанный святителем Василием Великим в его «Подвижнических уставах» образ монашеского общежития, где проявляется именно единая и нераздельная жизнь единого естества человеческого. Мы видим, что наряду с обыкновенным представлением о Церкви как о едином Теле высказывается мысль о Церкви как о возрожденном человеческом естестве, в котором отдельные человеческие личности становятся как бы единосущны по некоторому подобию единосущия Лиц Святой Троицы. «Единое Тело» и «единое естество», конечно, выражают почти одно и то же, если их относить к Церкви: и то и другое говорит о полном единении человечества, которое достигается уничтожением греха как начала разделяющего и обособляющего. Говоря о «едином естестве», два великих брата-каппадокийца догмат о Церкви поставили в связь с основным христианским догматом о Троице.

Почти тождественные мысли по нашему вопросу находим мы и у святителя Кирилла Александрийского, и эти мысли необходимо отметить особенно потому, что у этого святого отца речь идет именно о Церкви. Единство человечества святитель Кирилл усматривает именно в Церкви.

Святитель Кирилл Александрийский в своих творениях говорит, что «Бог Отец благоволил возобновить все во Христе и воссоздать сотворенное в первобытное состояние, послал к нам с Неба Единородного»[33].

Единородный Сын Божий уничижил Себя для того, чтобы преобразить человеческую природу в Себе Самом первом и через Себя снова в ту красоту изначальную[34]. Уверовавшие приняли духовное детство во Христе и возрождение в Боге. Это новорожденное во Христе чадо, то есть новый народ обрезания через веру, отклоняет от себя смерть[35]. Стоявшая посреди преграда разрушена, и мы, издревле через грех разлученные и отделенные, вместе со Христом входим через Него и в Нем к Богу и Отцу[36]. Изъясняя же место из первосвященнической молитвы Иисуса Христа, где Он молился о единстве верующих в Него (см.: Ин. 17, 20—21), святитель Кирилл пишет: «Какое же это прошение и в чем оно состоит? Чтобы, говорит, одно были, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, да в Нас одно будут. Итак, просит союза любви, единомыслия и мира — союза, приводящего верующих к духовному единству, так что согласное во всем и нераздельно единодушное единение отражает черты природного и существенного единства, мыслимого в Отце и Сыне. Впрочем, этот союз любви между нами и сила единомыслия отнюдь, конечно, не доходят до такой нераздельности, какую имеет Отец и Сын, сохраняя единство в Божестве сущности. Здесь мыслится единство природное, истинное и созерцаемое в самом существовании, а там — внешний вид и подражание истинному единству». Святитель Кирилл полагает, таким образом, различие между единением Лиц Святой Троицы и единением последователей Христовых, потому что между Божеством и человечеством безграничное расстояние и недостатки нашей природы нельзя делать правилом для Бога. Но единосущие Лиц Святой Троицы своим нравственным следствием должно иметь единодушие и единение верующих. «В пример и образ нераздельной любви, согласия и единства, мыслимого в единодушии, Христос, взяв существенное единство, какое Отец имеет с Ним, а Он со Своей стороны с Отцом, — желает объединиться некоторым образом и нам друг с другом, очевидно, так же, как Святая и Единосущная Троица, так что одним мыслится все Тело Церкви, восходящее во Христе через слитие и соединение двух народов в состав нового совершенного... Это и совершено тем, что уверовавшие во

Христа имеют единодушие между собою и усвоили как бы одно сердце через всецелое сходство в религии, послушание в вере и добролюбивый ум... Образ Божественного единства и существенное тождество Святой Троицы, как и совершеннейшее взаимопроникновение, должно находить отражение в единении единомыслия и единодушия верующих». Но святитель Кирилл говорит и не об одном только единомыслии, а и о природном единстве спасенного человечества — Церкви. «Постараемся показать уже и природное единство, коим мы друг с другом и все с Богом связываемся, быть может, не без единства телесного, разумею друг с другом, хотя и отделяемся различием тел, так каждый из нас как бы заключается в своей границе и ипостаси. Так, например, Петр не может быть и называться Павлом, а Павел — опять также Петром, хотя в отношении единства через Христа оба они мыслятся как одно». Святитель Кирилл находит и указывает основы телесного и духовного единства людей. «Единородный определил некоторый изысканный подобающей Ему премудростию и советом Отца способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность, — именно (такой способ): в одном Теле, очевидно, Своем собственном, благословляя верующих в Него посредством Таинственного причастия (Евхаристии) — делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Кто, в самом деле, мог бы разделить и от природного единения друг с другом отторгнуть тех, кто посредством одного Святого Тела связаны в единство со Христом? Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, а мы — отдельные члены, по пониманию Павла...» «Относительно же единения в Духе скажем опять, что все, одного и того же приняв Духа, разумею — Святого, соединяемся некоторым образом и друг с другом, и с Богом... Как сила Святой Плоти делает сотелесными тех, в ком она будет, таким точно, думаю, образом единый во всех нераздельно живущий Дух Божий приводит всех к единству духовному... Итак, одно все мы в Отце, и Сыне, и Святом Духе, одно, разумею, по тождеству свойств, и по однообразию в религии, и общению со Святой Плотию Христа, и по общению с одним и Святым Духом»[37]. «Во Христе мы сделались сотелесными, приобщившись единой Плоти и помазанные к единству единым Духом Святым, и так как Христос не разделяет, то мы все в Нем едино. Поэтому Он и говорил Небесному Отцу: *Да будут едино, как Мы едино* (Ин. 17, 22). Видишь, как во Христе и Духе Святом все мы едино как по телу, так и по духу. Как мы, так и Сын един со Отцом»[38].

Таким образом, святитель Кирилл Александрийский преимущественно говорит о единомыслии верующих как об образе единосущия Лиц Святой Троицы, но в Церкви видит он создание также единой телесной и духовной природы, так что члены Церкви имеют между собою уже и природное единство. Замечательно также, что в приведенных словах святитель Кирилл объединяет представление о Церкви как о Теле с учением о природном единстве в ней отдельных людей: для него и то и другое – лишь разные формы одного и того же. Христос молился о том, чтобы все верующие в Него объединились по некоторому подобию с единосущием Лиц Святой Троицы; апостол Павел это же единство изображает под видом единого Тела Церкви, Глава которой – Христос.

Наконец, следует сказать, что мысли, отмеченные нами у великих представителей восточного богословия, не были чужды и писателям западным, тем именно, которые, подобно восточным, сосредоточивали свое внимание преимущественно на раскрытии в борьбе с арианством догмата о Святой Троице. Мы разумеем, главным образом, «западного Афанасия» – Илария Пиктавийского, который был в близких сношениях с восточными богословами, в частности со святителем Василием Великим[39].

В полемике с арианами православные богословы нередко ссылались на приведенные нами выше слова из первосвященнической молитвы Господа Иисуса Христа, а также и на другие Его слова: *Я и Отец – одно* (Ин. 10, 30). Ариане, однако, истолковывали эти слова так, что в них не оказывалось мысли о единосущии Лиц Сына и Отца. В параллель с этими словами они ставили: *У множества верующих было одно сердце и одна душа* (Деян. 4, 32), а также: *Насаждающий же и поливающий суть одно* (1 Кор. 3, 8). В этих последних, говорили ариане, идет речь только о единодушии, о моральном согласии людей. Те же отношения следует перенести и на Лица Святой Троицы: Лица Святой Троицы едино не по единству существа, природы, но по согласию воли[40]. У ариан, следовательно, был обратный порядок мысли. Православные от единосущия Лиц Святой Троицы заключали к единосущию человечества; ариане от морального единства или единомыслия людей – к такому же единству и Лиц Святой Троицы. Иларий берет и обсуждает те же самые параллели, те же самые места Священного Писания, но делает из них вывод противоположный арианскому. «Те, у которых была душа одна и сердце одно, были ли едино через веру Божию? Конечно, через веру; ибо через нее было одно сердце и одна душа у всех. И спрашиваю: вера была одна или различная? Очевидно, одна, как и сам апостол проповедует, что вера одна, как один Господь, и одно крещение, и одна надежда, и один Бог. Итак, если все они были одно по вере, то есть по природе одной веры, то как же ты думаешь, что было не природное единство (non naturalem in his intelligis unitatem) в тех, которые были едино по природе единой веры? Все ведь они были возрождены к невинности, бессмертию, познанию Бога, к вере упования. И если эти не могут быть различны между собой, ибо и упование одно, и Бог един, равно как Господь един и крещение возрождения – одно, (то и те не могут быть различны); если же эти – едино больше по согласию, нежели по природе, то и тем, которые возрождены в них, приписывай единство воли. Если же они возрождены в природу единой жизни и вечности, благодаря чему их душа и сердце – едино, то нет места единству согласия в тех, которые – одно в возрождении одной и той же природы (qui unum sunt in ejusdem regeneratione naturae)[41].

По учению слова Божия, единство человечества нужно считать именно единством природы, а не единомыслием только. Апостол Павел именно говорит, что единство верующих основано на природе Таинств. Верующие все во Христе едино, несмотря ни на какое различие племен, условий, пола (см.: Гал. 3, 27–28). Очевидно, такое единство не может иметь в своей основе одно лишь согласие воли[42]. То же следует сказать о единстве насаждающего и поливающего. Они возрождены также единым крещением, а потому и составляют по природе едино, а не по воле только[43].

В словах первосвященнической молитвы Господа Иисуса Христа Иларий усматривает моление именно о природном единстве человечества, а не о моральном только единомыслии. «Господь молился Отцу, чтобы те, которые уверуют в Него, были едино, и как Он во Отце и Отец в Нем, так чтобы все были едино в Них. Зачем сюда вводишь единомыслие, единение души и тела в согласии воли? Если бы воля делала их единым, то Господь для полноты и точности молился бы так: Отче, как Мы единого желаем, так пусть единого желают и они, чтобы все мы были едино по единомыслию. Или, может быть, Тот, Кто Сам – Слово, не знал значения слов, и Сам – Истина, не умел говорить, и, будучи Мудростью, впал в ошибку, и, будучи Силою, в такой был слабости, что не мог сказать того, что хотел сделать понятным? Он ясно высказал истинные и непреложные тайны евангельской веры... В словах Христа, во-первых, молитва за тех, о которых говорится: *Да вси едино будут*, – потом показывается предел единства примером единства, когда говорится: *Как Ты,* *Отче, во Мне, и Я в Тебе,* и они в Нас да будут, чтобы как Отец в Сыне и Сын в Отце, так по образу этого единства (per hujus unitatis formam) все были едино в Отце и Сыне (см.: Ин. 17, 21)»[44].

Мир через то уверует в послание Сына Отцом, что все, которые уверуют в Него, будут едино в Отце и Сыне. А каким образом будут, видно из следующих слов: *Аз славу, юже дал еси Мне, дах им* (Ин. 17, 22). И теперь я спрашиваю, ужели слава – то же самое, что и воля, тогда как воля есть движение души, слава же – или образ, или достоинство природы. Итак, Сын всем, которые уверуют в Него, дал полученную от Отца славу, а не волю, ибо если бы дана была воля, то вера не имела бы никакой награды, так как необходимость данной воли сообщала бы веру. Что же производит дарование принятой славы, это показывают слова: *Да будут едино, как Мы – едино* (Ин. 17, 22). Итак, принятая слава дана для того, чтобы все были едино, и, следовательно, все едино в славе, потому что слава дана не иная, чем та, которая получена, и не для чего-либо иного дана, как для того, чтобы все были едино[45].

«Господь, ничего не оставляющий неясным для верующих, научил и самому образу этого природного действия, говоря: да будут едино, как Мы – едино. Я в них, и Ты во Мне: да будут совершены во едино. Тех, которые мыслят между Отцом и Сыном единство воли, я спрашиваю, в силу ли подлинности природы ныне Христос пребывает в нас или по согласию воли? Если действительно Слово сделалось плотью и мы воистину вкушаем в трапезе Господней воплощенного Слова, то каким образом можно мыслить, что не по природе (non naturaliter) пребывает в нас Тот, Кто, родившись человеком, восприял и природу плоти нашей до неразделимости, и природу плоти Своей примешал к природе вечности (то есть Божества Своего) в Таинстве Плоти, которой нам должно приобщаться? Итак, мы все – едино, так как и во Христе Отец, и Христос в нас. Следовательно, кто хочет отрицать то, что Отец по природе в Сыне, тот пусть прежде отвергнет свое пребывание во Христе и Христа в нем»[46].

Для Илария действительность воплощения Сына Божия и реальное пребывание Христа в Таинстве Евхаристии – все это доказательства реального единства всех членов Церкви Христовой[47]. Такое представление реального единства, по сознанию Илария, было бы безумно и дерзко, если бы об этом не учил Сам Христос, но Он учил об этом, и мы должны верить[48]. Иларий сам таким образом обобщает свои рассуждения: «Таинство истинного и природного единства доказывается славой Сына, данной нам, и тем, что Сын телесно пребывает в нас, а также и тем, что мы соединены в Нем телесно и неразделимо»[49].

Таким образом, и у «западного Афанасия» мы видим весьма решительно проведенную параллель между единосущным единством Лиц Святой Троицы и единством человеческого естества, обновленного Иисусом Христом и осуществляющегося в Церкви. Единство веры и Таинств и разрозненные человеческие личности как бы собирает в единство природы.

Мысль о единстве естества человеческого в православной богословской науке встречает самый различный прием. Одни самый пример единосущия человеческих индивидов, приведенный святителем Василием Великим, считают «несколько грубым и неудачным». Святителя Григория Нисского, говорят, можно упрекнуть за то, что он **измыслил** человеческое единосущие, это несуществующее реальное единство[50]. Другие, совершенно наоборот, мысль о единстве естества человеческого считают главною в догмате о Церкви[51]. Если принять во внимание и по достоинству оценить то, что мысль о единстве естества человеческого высказывают и защищают выдающиеся великие отцы Церкви, то, думается, нельзя православному богослову оставить без должного внимания этой мысли святоотеческой при раскрытии догмата о Церкви.

Церковь никогда не смотрела на Христа лишь как на Учителя истины. Она видела в Нем воплотившегося Сына Божия, Который, восприняв человеческое естество в единство Ипостаси, тем самым обновил, пересоздал это естество. И, конечно, не отдельный человек восстановлен в первую доброту[52], но именно естество человеческое. Наша Церковь, несмотря на уклонение школьного богословия, доселе поет в своем богослужении об обновлении человеческого естества. Восстановлено единство человечества, разрушенное грехом. В Церкви и достигается единство человечества, о котором мечтают люди и вне Церкви, но которого без Церкви достигнуть не могут, ибо лишь в Церкви «низшедшая сила Божественного Духа совокупила в одно согласие разделенный в древности язык людей, согласившихся на зло, вразумляя верных познанием Троицы»[53]. В этих словах канона Пятидесятницы выражена та именно истина, что Церковь есть единство человечества, подобное Триединству Божества.

О ЦЕРКОВНОСТИ ДУХОВНОЙ ШКОЛЫ И БОГОСЛОВСКОЙ НАУКИ

С понятным смущением и благоговейным трепетом сердечным взошел я на эту кафедру, чтобы сказать свою первую лекцию. В эти самые незабвенные для меня минуты начинается моя деятельность на академической кафедре. А что-то ждет меня, что-то будет со мною здесь до тех пор, когда сойду я с этой кафедры в последний раз?..

Когда сменяется кормчий на корабле и новый кормчий всходит на свое место и берется за руль, он прежде всего спешит узнать то направление, в котором идет и по которому должен идти вверенный ему корабль. Зорко всматривается он в темнеющую даль, туда, где мерцают во мраке огни спасительных маяков, и по свету этих неподвижных огней твердой и уверенной рукой направляет он по морским волнам бег своего корабля. В несколько подобном же положении чувствую себя в эти минуты и я. Суждено мне здесь, на этой кафедре, сменить кормчего опытного и надежного; суждено мне хоть отчасти заменить незаменимого. Кормчий я молодой и неопытный, в науке — малограмотный. Вот почему стоит предо мной сейчас во всей своей остроте целый ряд вопросов: зачем я пришел сюда? куда мне идти и что мне делать?

Да, я позволяю себе думать, что обстоятельства времени, хорошо всем вам известные, и те запросы, которые в таком изобилии и так настойчиво предъявляются к нам и к нашей школе за последнее время с разных сторон, – все это не только предо мной, но и пред всеми вами в начале каждого учебного года, может быть, с не меньшей остротой, ставит ряд подобных же вопросов: зачем мы пришли сюда? что нам делать? к каким целям стремиться? Надеясь, что есть сейчас в нашем настроении нечто общее, я и беру на себя смелость по мере моего разумения ответить на эти вопросы в моей первой вступительной лекции, вступительной не в курс этого учебного года, но вступительной во всю мою академическую жизнь и деятельность.

Нам тоже нужно посмотреть, не видно ли где-нибудь светящего нам маяка. Ведь если поэт вообще говорит, что

Светильник истинного света
Нигде он ярче не горит,
Чем в книгах Нового Завета[1],

то, думается, мне, преподавателю Нового Завета, и всем вам, собравшимся на лекцию по Священному Писанию Нового Завета, нам вместе наиболее прилично искать себе руководящего света именно в книгах Нового Завета. Начиная свою деятельность в качестве преподавателя Нового Завета, я, естественно, прежде всего задаюсь вопросом: да как именно Новый Завет учит о всякой вообще деятельности человека-христианина?

Задаваясь этим вопросом, вспоминаю я, прежде всего, конечно, притчу Господа о талантах. Каждому из нас дан Господом талант. Не должны мы зарывать свой талант в землю, как сделал раб лукавый и ленивый. Но не можем мы думать, что талант дан нам в нашу личную пользу, в нашу полную собственность. Нет, придет к нам Господин наш и потребует отчета. Что же такое мы? Не что иное, как приставники к чужому имению. Мы только слуги нашего Господина. Его имение должны умножать. Талант не наш, и нам нет в нем похвалы. Получил кто пять талантов и приобрел на них еще другие пять талантов – одно может он думать и говорить: я – раб неключимый, сделал только то, что должен был сделать. Уже на основании этой притчи Господа можно судить о том, как Новый Завет учит о всякой деятельности: всякая деятельность должна направляться к тому, чтобы умножать духовное имение Господина.

В сущности, то же самое, но яснее и подробнее говорит святой апостол Павел. То, что в Евангелии называется талантом, апостол Павел именует духовным дарованием. Дарования различны, но они имеют один общий источник – Духа Святого. *Каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается*

Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие, — как бы особенно подчеркивает апостол, — *производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно* (1 Кор. 12, 4–11). Таким образом, все способности человека-христианина не что иное, как духовные дарования. Уже то, что каждому человеку дано особое дарование и все дарования имеют один общий источник, уже это указывает на некоторую особую цель бытия всех этих духовных дарований. Не ради самого человека и не для него лично дано ему Духом дарование. Действительно, апостол лишь только сказал о разделении духовных дарований, сейчас же начинает говорить о том Теле, которое составляют христиане. Все христиане — члены одного Тела; хотя их и много, но они составляют одно Тело. Ни один из членов Тела не составляет какого-то самостоятельного и самозамкнутого бытия. Ни один член не может сказать, что он к Телу не принадлежит. Все члены неразрывно связаны между собою, так что один другому не может сказать: ты мне не нужен (см.: 1 Кор. 12, 12–27). Ради всего Тела и каждый отдельный его член одарен духовным дарованием. Каждый отдельный член только тогда жив и действует согласно со своим назначением, когда он неразрывно связан со всем организмом тела. Апостол Павел немедленно же начинает говорить о служении отдельных членов всему Телу. Иных Бог поставил в Церкви апостолами, пророками, учителями, другим дал дары исцелений, вспоможения, управления, пастырства, учительства (см.: 1 Кор. 12, 28; Еф. 4, 11). Все это дано на дело служения, для совершенствования христиан (πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων), *для созидания Тела Христова, доколе все придем... в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Еф. 4, 12—13). Тело Христово — Церковь — и возрастает в своем духовном совершенстве при действии в свою меру каждого члена, *всяцем осязанием подаяния*, διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας (Еф. 4, 16), то есть разнообразным восприятием подаяния даров Духа. Можно припомнить еще и слова апостола Петра: *Служите друг другу, каждый тем даром* (χάρισμα), *какой получил, как добрые домостроители* (οἰκονόμοι) *многоразличной благодати Божией* (1 Пет. 4, 10). Если обобщить все приведенные мною места, то новозаветный взгляд на смысл и сущность всякой человеческой деятельности можно бы сформулировать так: всякая деятельность в основе своей имеет дарование Духа, а по своему обнаружению и по целям она должна быть

церковным служением. Ради причастия к церковному Телу даются человеку дарования, и только тогда и он сам может сказать о себе и другие подумают о нем, что употребляет он их согласно с их назначением, когда обращает он их на служение Церкви. Всякое дарование налагает на человека долг; оно непременно должно проявляться в церковном служении. Вот как учит Новый Завет об употреблении дарований, то есть о деятельности.

Святые отцы и учители Церкви прежде всего находят, что это учение «низлагает великое возношение высокоумия»[2]. «Чтобы смирить превозносящихся, способности апостол наименовал дарованиями»[3]. «Не ради собственного достоинства, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — один получил больше, а другой меньше, но для других»[4]. «Хотя мы имеем благодать различных дарований, однако все они даются для служения Церкви», — говорит св. Ефрем Сирин[5]. А блаженный Феофилакт в новозаветном взгляде на смысл и сущность человеческой деятельности усматривает нечто утешительное для получившего меньшее дарование: «Услышав имя дара и получив меньше, он мог поскорбеть о том, что обделен в даровании. Но слыша о служении, не так, ибо оно указывает на труд и пот. Что же скорбеть, когда Господь другим повелел трудиться больше, а его пощадил?»[6]

В Новом же Завете мы можем видеть, как этот именно взгляд на сущность деятельности прилагают к себе святые апостолы. Не иначе называют они себя, как только служителями. *Каждый*, — говорит святой апостол Павел, — *должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей таин Божиих* (1 Кор. 4, 1). *Кто Павел? кто Аполлос? Они только служители... и притом поскольку каждому дал* Бог. Павел *насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возращающий* (1 Кор. 3, 5–7).

Я указал, как Новый Завет смотрит на всякую деятельность: всякая деятельность есть церковное служение, должна направляться к пользе церковной. Эта новозаветная мысль не может ли и нам осветить тот путь, по которому предстоит нам идти? Думаю, что может.

Прежде всего нельзя не заметить, что изложенный взгляд на смысл и сущность человеческой деятельности стоит в самой резкой противоположности с господствующими мирскими взглядами на тот же предмет. Ведь обычно всякий талант почитается некоторым личным преимуществом, служит предметом гордости. Употребляется этот личный талант на созидание личной карьеры, личного благополучия, и вся деятельность так часто направляется лишь к тому, чтобы тешить беса честолюбия, который вообще с большой охотой и готовностью вселяется во всякого человека. Обычный мирской взгляд на деятельность не только не «низлагает великого возношения высокоумия»; наоборот, это пагубное возношение он всячески питает и укрепляет. Кто хочет руководиться новозаветным взглядом на свою деятельность, тот должен решительно отвергнуть чуждые христианству предрассудки, по которым талант есть личное преимущество и служит предметом чести и «благородной» гордости для своего обладателя. Нужно прежде всего смирить свое греховное превозношение, сознать себя рабом, приставником, строителем, οἰκονόμ'ом Господней благодати.

Но возникает недоумение. Ведь для каждого совершенно ясно и не требует каких-нибудь особых пояснений тот факт, что жизнь современного человека очень и очень усложнилась. Пути жизни человеческой разнообразны и многоразличны: деятельность также весьма разностороння.

Неужели же можно желать и требовать, чтобы при всем разнообразии своих жизненных путей, при всем многоразличии своей деятельности все люди — христиане, конечно, — неизменно держались новозаветного взгляда на свою жизнь и деятельность, себя самих прежде всего сознавая членами живого Тела Церкви, деятельность свою почитая церковным служением и направляя ее именно к созиданию Тела Христова, к пользе церковной? Требовать всего этого, думать даже об этом не есть ли это наивная и несбыточная мечта? Не есть ли новозаветный взгляд на смысл человеческой деятельности нечто неприемлемое, к жизни вовсе неприложимое?.. Но сейчас я считаю излишним решать вопрос о том, приложим ли этот взгляд ко всем родам человеческой деятельности или неприложим, может ли он быть всеобщим руководительным началом или не может. Думаю, только одно. Для нас, собравшихся здесь, в стенах высшей богословской школы, подобного вопроса нет и возникать он и не может, и не должен. Свое пребывание здесь мы и можем, и должны освещать новозаветным светом. Светильник истинного новозаветного света и может, и должен быть для нас тем путеводным огнем, по которому нужно нам направлять свою академическую жизнь и деятельность.

Наша школа — церковная школа; устроила ее Церковь для удовлетворения своих насущных нужд и потребностей. Ведь «православная духовная академия есть высшее церковное училище, христианским воспитанием и высшей православно-богословской наукой приготовляющее христиански просвещенных деятелей для служения Святой Православной Церкви, прежде всего в области церковно-пастырской; а затем и на других поприщах церковной деятельности, предпочтительно в священном сане». Так гласит устав нашей школы (§ 1). Вот почему кто другой, а уж мы-то, конечно, прежде всего должны сознавать себя членами Церкви, жить ее жизнью, утешаться ее радостями, скорбеть и болеть ее несчастьями. Кто другой, а уж мы-то не только можем, но и должны на всю свою деятельность смотреть исключительно как на церковное служение. Одни из нас призваны разрабатывать нужную для Церкви науку; другие в готовом виде получают те научные знания, которые нужны будут им на различных поприщах церковного служения – пастырском, миссионерском, духовно-учебном (§ 2). Но ясно, что и тех и других должна одушевлять одна общая идея; одна общая идея должна давать направление их деятельности, это – идея церковного служения, идея Церкви, членами которой мы прежде всего должны себя сознавать. Не ради нас даны нам силы душевные и способности различные, а ради Церкви, и не себе должны мы угождать своей деятельностью, а Церкви. При свете Нового Завета должны мы сознать всю свою деятельность и возложить ее на свои плечи не иначе как **церковное послушание**.

Церковное послушание беру на себя и я, восходя на эту кафедру. Ведь только Церковь дает смысл и цену земному бытию; только служение Церкви, по моему верованию и убеждению, дает смысл и цену нашей земной деятельности... Если не служить Церкви – нет никакого смысла во всякой деятельности и незачем тогда жить на Божьем свете.

Идея Церкви и в научной деятельности может иметь особое руководящее значение. К Церкви мы не только принадлежим, но мы и веруем в Церковь, исповедуя эту свою веру в девятом члене Символа веры. Церковь выше отдельной личности со всеми ее силами и способностями, потому что Церковь Соборная имеет премирные силы Духа Святого. Поэтому Церковь для нашей личности есть непререкаемый и совершенный авторитет: она – *столп и утверждение истины*[7]. Наука стремится к познанию истины. В науке каждая отдельная личность познает истину. Очевидно, Церковь, как сокровищница истины, может и должна быть руководительным авторитетом для всякого ищущего истину. Не Церковь должна отказываться от своих вековечных истин во имя научного познания каждой отдельной личности, а наоборот, эта личность должна отрекаться от своих научных приобретений, если они противоречат Церкви. Иначе быть не может хотя бы уже потому, что на раскидистом и величавом древе познания листья меняются, пожалуй, даже чаще, чем на деревьях нашего академического сада. Быстро вырастают они, зеленеют некоторое время, но скоро желтеют, вянут, сохнут, падают и пропадают. И что было бы, если бы Церковь в своем учении приспособлялась к научному познанию каждой отдельной личности или каждой отдельной исторической эпохи! Сколько раз пришлось бы ей отрицать самое себя? А разве не было бы это самоуничтожением Церкви? Веруя в Церковь, мы уже обладаем истиной непосредственно, но рассудок ищет знания опосредованного. Это законное и естественное искание должно получить свое полное удовлетворение тогда, когда и рассудочным путем придет человек к тому же, во что он верил. В науке можем мы искать подтверждения своей веры и научного оправдания Церкви. Эту последнюю задачу науки часто не сознают и даже отвергают. Нередко работник науки приходит к ортодоксальным выводам, оправдывающим веру Церкви. Но скажите ему, что к этим своим выводам пришел он потому, что так Церковь учит, — он сочтет себя обиженным и будет утверждать, что ему вовсе и дела нет до церковного учения, что выводы его подсказаны ему совершенно объективными научными данными и с учением Церкви совпали лишь случайно и непреднамеренно. Бывает, конечно, и так, но если стремление к оправданию церковной истины почитается предосудительным, то где же вера в Церковь? Если я верую, что Церковь обладает истиной, то разве есть что-нибудь непохвальное в том, что в научной работе я сознательно стремился к истине? Ведь кормчий корабля не считает своим преступлением то, что в направлении своего корабля руководится он светом неподвижных маяков? И если мы считаем себя членами Церкви, если мы веруем в Церковь, то, конечно, мы будем в своей научной работе присматриваться к немерцающему свету неподвижных христианских догматов. В этом для нас нет ничего предосудительного; как члены Церкви, иначе мы и поступать не можем. Отсюда вывод: наша деятельность в стенах академии есть не только церковное послушание, но и протекать она должна в свободном послушании Церкви.

Выслушав это, не подумал ли кто: что же это такое? Взойдя на академическую кафедру, он унижает науку, подчиняя ее Церкви и изображая ее какой-то служанкой Церкви! Да, наука, особенно богословская, по моему убеждению, должна быть ancilla Ecclesiae, но такое положение вовсе не унизительно для науки; служить Церкви ни для кого не унизительно. Ancilla Ecclesiae — это настоящее место науки, которое она только и может занимать для человека, сознательно исповедующего свою искреннюю веру в Церковь.

Трудно и даже невозможно служить двум господам, но едва ли легче не служить никому. Два господина требуют себе служения и исключительного поклонения. Один Господин — Христос, другой — антихрист. Выбор возможен только из этих двух враждебных друг другу царей, и одному кланяемся мы непременно. Христово дело на земле есть Церковь, против которой ведут свою ожесточенную, но безуспешную войну силы ада. Есть силы ада, и есть воинство Христово. И та и другая из враждующих сторон имеет своих воинов, вооруженных разными доспехами, в том числе и наукой. Сама по себе наука вовсе еще не определяет, на какую сторону должен человек стать; это определяет вера, а уж за верой следует и наука. Верует человек во Христа — наука для него и в его руках также служит Христу. Верует человек в антихриста — антихристово ярмо надевает он и на науку. Судьба хотя бы Нового Завета — вот доказательство того, что наука следует за верой. Ведь если бы было наоборот, если бы все дело было в науке и вера следовала бы за наукой, то давно бы пора ученым людям до чего-нибудь договориться относительно Нового Завета. Но что мы видим? Сотни лет вокруг Нового Завета ломаются ученые копья, написано по шкафу книг на каждый стих, полки книгохранилищ гнутся под тяжестью ученых произведений, но и доселе все еще появляются самые ортодоксальные книги одновременно с виртуозно-отрицательными, и Новый Завет в одно и то же время для одних просто литературный памятник I или II века нашей эры с довольно-таки темным прошлым, а для других он — слово Божие живое и действенное[8], он — Священное Писание. Кто следил за историей науки и размышлял над ней, тот, конечно, с немалым удивлением замечал, что часто для самых серьезных ученых висящая, если не на воздухе, то на тоненькой ниточке ничтожного факта, гипотеза бывает дороже противоположного ей утверждения, покоящегося на целом ряде надежных для другого фактов. Что же заставляет отвергать факты и предпочитать им гипотезы? Вера. Одной из наиболее ценных истин, в которых уверился я здесь, в академии, считаю я ту, что так называемой свободной науки нет и быть не может. Наука свободна, пока она отвлеченна. Свободен ученый человек, пока делает он математические выкладки, которые не касаются его души, его жизни. Но как только затронут вопрос жизни и смерти, спасения и погибели, наука тотчас подчиняется Христу или антихристу, потому что ответ на эти вопросы зависит не от науки, а от веры во Христа или антихриста. В науках отвлеченных, в математике например, много установлено бесспорных и общепризнанных истин, но о вопросах жизни спорят без конца, спорят страстно и ожесточенно, и это именно потому, что спор этот идет о вере, а такие споры всегда бывают самыми напряженными.

Где о вере спор
Там, как вихрем сор,
И любовь, и дружба сметены[9].

Я сказал о математике, что там много установленных непоколебимо истин, но весьма мудро рассуждал один из философов (Лейбниц). Если бы, говорил он, математика вооружалась против наших страстей, то мы, наверно, не менее часто и тяжко нарушали бы законы математики, чем делаем это теперь в отношении законов морали, оспаривали бы ее положения и все ее аксиомы и теоремы самым искренним образом почитали бы за софизмы.

Наша богословская наука по преимуществу перед всеми другими касается жизни нашей, нашего спасения и погибели. Богословская наука самая жизненная из всех наук, и ни одна из наук не может идти в этом отношении в какое-нибудь сравнение с наукой богословской. В самом деле, можно ли здравому человеку-христианину сказать, что для его жизни и его спасения нужнее знать, как протекали Пунические войны, что делали какие-нибудь там каролинги и капетинги, какие пищеварительные органы у майского жука или бабочки-мотылька, что все это знать ему нужнее, чем быть, например, научно уверенным в подлинности Евангелий и посланий апостольских? Я думаю, что всякий церковный человек скажет: да Бог с ними, как там питаются разные жуки, чем занимались эти разные капетинги и каролинги, – для моей жизни, для моего спасения несравненно важнее увериться в том, что Святое Евангелие – произведение святых апостолов, посланных в мир Христом, а не подделка II века. И, конечно, так. Вопросы, подлежащие нашему обсуждению, – это вопросы жизни и смерти, спасения и погибели, это самые жизненные вопросы. А потому и нет ничего удивительного в том, что богословская наука менее свободна, чем всякая другая; она с большим самоотвержением служит Христу или антихристу.

Если мы усвоим такой именно взгляд на взаимоотношение Церкви и науки, веры и науки, то мы должны раз и навсегда стать выше некоторых распространенных предрассудков. У нас весьма нередко лишь отрицательную, противоцерковную науку называют «свободной», «беспристрастной». Напрасно! Она пристрастна гораздо больше, чем наука церковная, потому что она подчинена антихристу, а уж, конечно, антихристу нельзя отказать в постоянном стремлении извращать истину и действительность. Мы же по заповеди апостола Павла свое и научное помышление *пленяем... в послушание Христу* (2 Кор. 10, 5). Еще нередко нецерковное направление науки именуют «передовым», «прогрессивным». Непонятно это для человека церковного. Прогрессивна истина, а истина в Церкви. Отрицание церковной истины есть ложь, а неужели ложь стоит впереди истины? Неужели ложь прогрессивнее истины? Эти и подобные предрассудки пора бы уж бросить, особенно нам, людям церковным.

Итак, говоря, что наука должна быть ancilla Ecclesiae, мы тем самым утверждаем лишь то, что есть: наука всегда есть ancilla или Христа и Его Святой Церкви, или антихриста, ведущего постоянную брань с ненавистной ему Церковью. А потому вопрос только в том, веруем ли мы в Церковь? Если веруем, то да не стыдимся исповедать эту свою веру ясно и открыто и да не стыдимся в стенах высшего церковного училища нести церковное послушание в послушании Церкви! А если не веруем? А если не веруем, тогда нам нечего здесь делать и нам нужно поспешить выйти отсюда, ибо, думается мне, в духовной академии, в стенах лавры преподобного Сергия враждовать с Церковью и антихристово служение предпочитать Христову послушанию не только неуместно, но даже и нечестно.

Церковное послушание нести в послушании Церкви – вот мой посильный ответ на поставленные в начале лекции вопросы.

Я, господа, слишком молод, но и не настолько наивен, чтобы воображать и называть себя вашим учителем. Нет, обращаясь к вам, я могу говорить о нашем поколении. Думается мне, что пред нашим поколением лежит великая задача: больше того, на нашем поколении лежит нравственный долг сознать себя именно церковными послушниками и всю свою жизнь и деятельность считать не чем иным, как только церковным послушанием. Дело в том, что, как всегда и повсюду, кораблю церковному приходится плыть против течения современной жизни человечества. Строй этой жизни

...Всегда обманов полный,
На Господню благодать
Мутно плещущие волны
Он старается поднять[10].

Ведь разве не ясно до очевидности, что триумфальная колесница культуры и мнимого прогресса едет мимо Церкви. Тесен и узок для этой колесницы путь, проложенный Христом и поддерживаемый Церковью. Мир, уже давно отделившийся от истинной Церкви, теперь даже и забыл про нее, не видя и не понимая ничего, кроме своих суррогатов Церкви. У нас на Руси про Церковь забыть трудно и, пожалуй, даже невозможно, потому что элементы церковности вошли в народный быт и характер; да и о существовании своем Церковь у нас заявляет еще довольно громко. Вот почему у нас можно враждовать против Церкви, бороться против нее, но совсем не замечать Церкви нельзя. Однако несомненно, что отношение к Церкви переменились и у нас. Говоря наглядно, Церковь для многих и у нас стала не матерью, не матушкой, а бабушкой. А ведь отношение к бабушке бывает обыкновенно совсем не то, что отношение к матери. Матери сын слушается естественно, живет с нею одной жизнью, одними мыслями и интересами. Ну а бабушка – не то. Взгляды у нее часто бывают слишком отсталыми. Можно ей не возражать, не спорить, чтобы не сердить, а жить-то можно и по-своему. Так и Церковь многим у нас кажется уже какой-то чуть ли не выжившей из ума старушкой, бабушкой-ворчуньей с совершенно устарелыми и нелепыми взглядами, которые собственно и никогда-то не имели жизненного смысла. Хорошо еще, что взглядов этих она никому особенно не навязывает. Ведь и в самом деле у нас почти нет никакой церковной дисциплины, и от принадлежащих к Церкви ровно ничего церковного не требуется. У нас уже считается самым обыкновенным и безобидным явлением, если человек именуется «вероисповедания православного», а о Церкви, о ее догматах и о ее уставах жизни считает совершенно непозволительным говорить иначе, как тоном пренебрежения и насмешки. Преданность Церкви всегда готовы заподозрить в невежестве и своекорыстии. А человек церковный, просвещенный и бескорыстный, представляется не иначе, как мечтателем жалким или опасным. Чаще и чаще приходится теперь людям церковным слышать крик оглушительный:

Кстати ли
вымыслы ваши в наш век положительный!
Много ли вас остается, мечтатели?
Сдайтеся натиску нового времени!
Мир отрезвился, прошли увлечения.
Где ж устоять вам, отжившему племени,
Против течения?[11]

Думается мне, что со многими из вас случалось: узнают в вас студента духовной академии — и тотчас причисляют к «отжившему племени», которое пред натиском нового времени устоять не может и не должно. И я не знаю более печального и тягостного зрелища, чем видеть студента духовной академии, извиняющегося и оправдывающегося в том, что он — студент именно духовной академии, оправдывающегося нередко самыми унизительными доводами, вроде того, что у нас, мол, не непременно нужно быть духовным, даже наоборот, что и науками-то у нас можно заниматься светскими. Нет, господа, наблюдая современное отношение к Церкви, следует и необходимо отвечать лишь умножением любви и бескорыстной преданности Церкви, отвечать именно сознательным принятием на себя церковного служения, церковного послушания. Это наше настоящее призвание. Его нечего стыдиться; оно высоко, идеально и несравненно; оно — свято. Тогда можем мы надеяться, что

Верх над конечным возьмет бесконечное.
Верою в наше святое значение
Мы же возбудим течение встречное
Против течения![12]

Значение наше свято. В этом не может быть сомнения. А люди с искренней верой в святость своего дела Церкви теперь особенно нужны.

Церковь распростерлась по всему миру. А много ли имеет она высших церковных училищ? Если поразмыслить над этим вопросом, то невольно придешь к мысли, что каждая академия Церкви очень нужна, что и студент академии не безразличен.

Бывают же времена и лета, когда нужда эта возрастает. Такое время, думается мне, переживает теперь наша Всероссийская Церковь. Скажу об этом кратко.

Может быть, нигде не имела Церковь таких благоприятных условий для существования и процветания, как в древней Руси. Тогда-то именно и нажит был наш громадный народный духовный капитал. Но два века назад, при Петре I, показалась Церковь помехой для перенесения на русскую землю полуязыческих форм жизни государственной и общественной, и положение ее резко изменилось. Ей был отведен лишь уголок народной жизни. Она лишена была патриарха и свободы канонической соборной жизни. Порабощенное Православие сохранило имя «господствующего»; его внешними мерами охраняли от еретических поползновений. Плоды такого двухвекового положения Церкви могли быть и были очень печальны. Церковная жизнь ослабела вообще, выродилась местами в формальность. Богословие потеряло святоотеческое дерзновение и ниспало до схоластики. Служение Церкви похоже стало на чиновничество. Пастыри начали взирать на Церковь лишь как на кормительницу духовного сословия и, надеясь на внешнюю государственную охрану, привыкли больше заниматься тем же, чем занимался на дне корабля пророк Иона, когда бежал в Фарсис (см.: Иона 1, 5). В нашей церковной жизни вообще немало явлений, которые объясняются лишь тем, что за двести лет привыкли люди жить за крепкой стеной, ограждающей и стесняющей в одно и то же время. И вот вдруг стена эта пала почти до самого своего основания. Враги врываются всюду: их нужно встречать с открытой грудью, а прежние воины чувствовали себя на своем месте только за крепкой и высокой стеной. Нужны новые люди, новые воины, не щадящие жизни своей, когда приходится бедствовать «за законы отеческие». Нужны люди, сознательно живущие жизнью Церкви, сознательно и убежденно взявшие на себя церковное послушание, церковное служение. Нужны вдохновенные пророки, а не исполнительные чиновники! Нужны... Нужны... А ведь все эти «нужны» направлены к нам, к нашему поколению!

Нужно строить новые стены вокруг Церкви. Любовь к Церкви, преданность делу церковному, самоотверженное желание служить Церкви до самопожертвования – вот те камни, из которых должна создаваться теперь достойная Церкви ограда от врагов. Этого-то материала и нужно нам запасать как можно больше. Начнется теперь обновление жизни церковной, приближение этой жизни к идеалам каноническим. Только наивные люди могут от обновления канонической жизни Церкви ждать себе каких-то привилегий и выгод земных. Нужно признать и твердо помнить, что подлинная церковная жизнь во всех своих областях всегда требует подвига и самоотречения.

Быть орудьем Бога
Земным созданьям тяжело –
Своих рабов Он судит строго[13].

Не потому ли иные на грядущее восстановление подлинной канонической жизни Церкви смотрят с беспокойством и даже с ужасом?

Но не преступно ли бежать от служения церковного, когда в идейных церковных деятелях такая нужда? Думаю я, что человек нашего академического поколения может быть в совести своей тогда только спокоен, когда на церковный запрос: кого пошлю? ответит: вот я, пошли меня[15]!

Ответит твердо и решительно, памятуя неложное обетование Спасителя: *Кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее* (Мк. 8, 35).

Простится то тебе, чего не сможешь ты.
Чего ж не захотел – никогда![14]

Вот, господа, те упования и убеждения, которыми одушевлен я при своем выступлении на академической кафедре. Я изложил их пред вами прямо и откровенно.

Нам вместе, пока мы здесь, должно заниматься своим маленьким делом. Будем в меру сил и способностей изучать свой предмет. Придется, конечно, немало исполнять черновой работы, по-видимому, не имеющей прямого церковного значения и интереса. Иначе нельзя. Ведь научная работа только тогда надежна и имеет смысл, когда она поставлена широко. Однако среди всей массы научной работы не нужно терять из виду той основной цели, ради которой за эту работу мы и беремся. Идея Церкви и церковного служения должна нас направлять и вдохновлять.

К себе обращаю я теперь призыв:
Вставай же, раб ленивый Бога!
Господь велит: «Иди, иди»!
Сгибайся, пахарь, над браздою!
Борись, борец, до поздней тьмы![15]

Но я был бы бесконечно счастлив, если бы мог не только от себя лично, но и от лица всех вас и от лица самой школы нашей ответить на этот призыв словами нашего поэта, философа, богослова и церковного человека:

Иду свершать в труде и поте
Удел, назначенный Тобой.
И не сомкну очей в дремоте,
И не ослабну пред борьбой.

Не брошу плуга, раб ленивый!
Не отойду я от него,
Покуда не прорежу нивы,
Господь, для сева Твоего[16].

ПОКАЯНИЕ В ЦЕРКВИ И ПОКАЯНИЕ В КАТОЛИЧЕСТВЕ

Есть ли в истории христианской Церкви более печальный факт, чем отпадение от вселенской Церкви Рима? Отпадение это произошло тогда, когда уже поблекла церковная богословская мысль, когда зашли за горизонт земной жизни великие светила христианского богословия. Церковные писатели, современные или близкие по времени к отпадению Рима, оказались малоспособны оценить это отпадение во всей его принципиальной жизненной глубине. Когда читаешь полемические произведения против латинян, принадлежащие перу греческих писателей XI и XII веков, например патриарха Михаила Керуллария, Иоанна, митрополита Клавдиопольского, а также писания и древнерусских авторов, неуклонно следующих своим греческим образцам, – например «Слово о вере хрестьянской и латиньской» преподобного Феодосия Печерского, «Стязание с латиною» митрополита Георгия, сочинения митрополита Никифора, статью греческого происхождения, но потом обрусевшую, «О фрязех и прочих латинех»[1], – когда все это читаешь, невольно замечаешь, что во всей этой полемике вовсе нет указаний на какое-либо существенное отличие католической **жизни** от жизни церковной. Писатели церковные говорят о католичестве резко, но говорят о мелочах; они стремятся лишь к тому, чтобы побольше набрать всевозможных обвинений против латинян; количество обвинений, по-видимому, им дороже, чем их качество и тяжесть. Притом злоупотребления отдельных лиц постоянно ставятся в упрек всему католичеству. Наш русский митрополит Георгий обличает латинян за то, что они за литургией не делают ни великого, ни малого входа и службу совершают не в алтаре, а по всей церкви, что епископы их носят перстни. «Едят медведину и ослов; попы их едят в говение бобровину, глаголют бо яко от воды есть и рыба всяко есть». «Едят с псы в одином сосуде, сами ядше, а избыток поставляют псом, да полижут, и потом паки сами едят еже хотят». Греческий патриарх Михаил Керулларий пишет: «Едят удавленину и поганая некая многая; ядут иноци их тук свиной, рекше сало, и кожу всяку, досязающе до мяса». Тот же патриарх, а за ним и наш митрополит Георгий укоряют латинян: «Постригают бороды свои бритвою, еже есть отсечено от Моисеева закона и от евангельска»[2]. Все подобные «вины» латинян ставились в разряд ересей.

Но ведь и в настоящее время семинарские учебники «обличительного богословия» склонны оцеждать комара, совершенно замалчивая верблюда. Filioque, опресноки, чистилище — вот главные пункты полемики. Человек, не смотрящий дальше этих учебников, естественно, может задаться вопросом: да из-за чего же разделяться? Из-за чего отрицать спасение католиков? Наше время — время всяких подделок и фальсификаций. Церковь подменена христианством; живая жизнь — отвлеченным учением. Стираются в сознании многих границы между Православием и ересью, между истиной и заблуждением. Выплыло в современном религиозном сознании какое-то неведомое Церкви всехристианство. Православие и католичество поставлены на одну ступень. Появилось несколько Церквей — Православная, Католическая, даже Протестантская, Англиканская и т. д., хотя, казалось бы, должно быть ясно, что у одного Главы может быть лишь одно Тело.

Существенное отличие всякой ереси от церковной истины станет нам ясно лишь тогда, когда мы оставим сферу чисто догматическую и теоретическую, а сравнивать будем самое жизнепонимание, так сказать, религиозную психологию члена Церкви и еретика. Такой именно путь для принципиального суждения о западных ересях рекомендует архиепископ Антоний (Храповицкий) в своей статье «Чем православная вера отличается от западных исповеданий?»[3] — статье, наиболее интересной и содержательной из всей полемической литературы последнего времени. По совершенно справедливому суждению автора, «все заблуждения Запада коренятся в непонимании христианства как подвига постепенного самоусовершенствования человека». Существенной отличительной чертой западных исповеданий признается «неразумение простой истины, что христианство есть религия аскетическая, что христианство – учение о постепенном исторжении страстей, о средствах и условиях постепенного усвоения добродетелей; условия эти – внутренние, заключающиеся в подвигах, и – отвне подаваемые, заключающиеся в наших догматических верованиях и благодатных священнодействиях, у которых едино назначение: врачевать человеческую греховность и возводить нас к совершенству»[4].

Вполне понятно, что для сравнения религиозной психологии католика и члена Церкви мы избираем покаяние. Покаяние – сущность христианской жизни. Вся жизнь христианина есть покаяние, перемена ветхого человека на нового, *созданного по Богу, в праведности и святости истины* (Еф. 4, 24).

Поэтому в чем полагает человек сущность покаяния, в том видит он и сущность своей жизни, своего спасения. Религиозная психология, как лучи в фокусе, собирается в психологию кающегося. Не о догматической стороне покаяния будем мы говорить, но именно о его психологии. Догматическое учение всегда есть отчасти продукт школы, а школа ведь находится в довольно-таки отдаленной связи с церковной жизнью. По продуктам школы не нужно судить о Церкви или можно судить лишь с большой осторожностью. Разбирая вопрос о покаянии, мы имеем весьма обильный и крайне интересный литературный материал, в котором как бы отлилась и застыла сама церковная жизнь и жизнепонимание тех людей, которые не рассуждали о покаянии, но совершали само покаяние. Таких литературных памятников имеется множество и для католичества, и для Православия – это частью руководства для духовников, частью их собственные произведения. Литература эта обыкновенно называется епитимийной. Православная Церковь знает епитимийные Номоканоны; католичество – пенитенциалы. Католические пенитенциалы давно собраны и научно изданы; церковная епитимийная литература лишь за последнее время стала известна благодаря изданиям проф. А. И. Алмазова и проф. С. И. Смирнова, а до того времени лежала в старинных рукописных сборниках по монастырским библиотекам. Для нас эти старые рукописи бесценны потому, что они обветшали в руках древнерусских духовных отцов, в них запечатлелась древнерусская богословская мысль, древнерусская высокорелигиозная психология.

Литературные памятники избранного нами класса говорят преимущественно о епитимиях, но взгляд на епитимию есть ведь взгляд на смысл самого покаяния.

1

ВЗГЛЯД НА ПОКАЯНИЕ КАНОНИЧЕСКИХ ЕПИТИМИЙНЫХ НОМОКАНОНОВ

Принципиальное основание для церковной покаянной системы заложено в цветущую пору церковного богословия величайшими богословами древней Церкви. Еще в IV веке созданы были первые и основоположительные епитимийные Номоканоны. Такими епитимийными Номоканонами должно признать три канонических послания святителя Василия Великого к Амфилохию, Иконийскому епископу, и каноническое послание святителя Григория Нисского к Литоию, епископу Мелитинскому. Эти послания, канонизованные вторым правилом Шестого Вселенского Собора, легли в основу всех позднейших произведений подобного рода, доселе сохраняют свой непререкаемый канонический авторитет в христианской Церкви и помещаются в Книге правил. Позднейшие епитимийные Номоканоны постоянно ссылаются на покаянную систему святителя Василия Великого, от которого и должно вести начало епитимийного Номоканона Восточной Церкви[5]. Но в названных епитимийных правилах выражен взгляд на значение епитимий и на смысл покаяния, взгляд, так сказать, канонический для Церкви, если она хочет быть верна своим вечным истинам.

Прежде всего следует заметить, что по своему характеру названные послания ничуть не напоминают какого-нибудь юридического кодекса, в котором были бы перечислены грехи и соответствующие им епитимии. Нет, это руководства для пастырей. Христианское пастырство должно быть подобно доброму Пастырю, Который ищет заблудившуюся овцу и, «на рамо восприим», приносит ее к Небесному Отцу. Об этом-то идеале пастырства и говорят покаянные правила Василия Великого и Григория Нисского.

К IV веку Церковь ясно и определенно выразила учение о себе как о врачебнице для немощей душ человеческих, как о педагогическом учреждении. Те ригористы древности, которые ради мнимой святости Церкви хотели совершенно зачеркнуть или так или иначе ограничить покаяние, были осуждены Церковью как еретики (монтанисты) или раскольники (новациане, донатисты). В тесной связи с понятием о Церкви как о врачебнице немощной совести человеческой стоит общий идейный дух наших канонических епитимийных Номоканонов. По взгляду этих Номоканонов, епитимия, лишение на то или другое определенное время причащения Святых Таин и участия в общественном богослужении (в некоторых его частях), не есть только непосредственное следствие греха, но имеет непременно и воспитательное значение для самого грешника. По древнецерковным понятиям, покаяние состоит не в исповедании только грехов, но непременно и в понесении епитимии, причем самая епитимия есть не что иное, как одно из врачебных средств. У святителя Василия Великого для епитимии почти и нет никакого иного названия, как только врачевание; вся цель епитимии в том, чтобы согрешивших «извлещи из сети лукавого» (правило 85)[6] и чтобы «грех всячески... низпровергати и истребляти» (правило 29)[7]. Василий Великий говорит о публичном покаянии, но и такое покаяние, по его взгляду, не только ограждает святость Церкви, но и врачует согрешившего. Василий Великий назначает для кающегося весьма продолжительные епитимии, но срок епитимии, по его взгляду, не есть что-либо самодовлеющее, а всецело определяется пользой кающегося. Епитимия должна простираться только до тех пор, пока она нужна для душевной пользы согрешившего человека. «Аще кто бы то ни был из падших в вышеписанные грехи, исповедавшись, сделается ревностным в исправлении, то приявший от человеколюбия Божия власть разрешати и связывати не будет достоин осуждения, когда, видя крайне усердное исповедание согрешившаго, соделается милостивее и сократит епитимию» (правило 74)[8]. «Все же сие пишем ради того, да испытуются плоды покаяния. Ибо мы не по одному времени судим о сем, но взираем на образ покаяния» (правило 84)[9]. **«Врачевание же измеряти не временем, но образом покаяния»** (правило 2)[10]. В этих словах кратко и вполне ясно выражен взгляд святителя Василия Великого на сущность покаяния и епитимии: покаяние и епитимия имеют одну высокую цель — совершенствование христианской личности.

Совершенно таков же взгляд на сущность покаяния и значение епитимии, выраженный в послании святителя Григория Нисского. У Григория мы находим гораздо больше прямых рассуждений о значении епитимии и покаяния. Каноническое послание святителя Григория почти все представляет из себя наставления о врачевании душевных болезней согрешившего человека. Святитель Григорий пишет: «...Как в телесном врачевании цель врачебного искусства есть едина — возвращение здравия болящему, а образ врачевания различен, ибо по различию недугов в каждой болезни прилагается приличный способ лечения, — так и в душевных болезнях, по множеству и разнообразию страстей необходимым делается многообразное целебное попечение, которое соответственно недугу производит врачевание». Затем святитель Григорий называет силы души: силу ума, силу вожделения и силу раздражения. «В сих бывают и подвиги живущих добродетельно, и падение поползновенных на зло. Посему хотящий приложити приличное врачевство́ к недугующей части души должен, во-первых, рассмотрети, в которой части произошла болезнь; потом к страждущей, по приличию, прилагати врачевство так, чтобы не было, по незнанию врачевательного способа, подаваемо врачевство единой части, когда болезнь находится в другой, — подобно как действительно видим многих врачей, которые, не узнав начально болезнующей части тела, врачевствами своими усиливали болезнь» (правило 1)[11]. Так святитель Григорий преимущественно оттеняет врачебное, воспитательное значение покаяния и епитимии. Церковь заботится только о пользе своих членов, которые могут иногда болеть. Грех святитель Григорий Нисский и называет болезнью (правило 6)[12], которую нужно врачевать покаянием, соответствующим греху. «...Присвоивший себе чужое чрез тайное похищение и потом чрез исповедь грех свой объявивший священнику да врачует недуг упражнением, противоположным своей страсти, то есть раздаянием имения нищим, да расточив то, что имеет, покажет себя очищенным от болезни любостяжания. Не имеющему же ничего, кроме тела, повелевает апостол телесным трудом страсть оную врачевать» (правило 6)[13]. Из этих слов видно, что, признавая епитимию врачевством, Григорий Нисский имеет в виду не одно только отлучение от церковного общения, но и назначает и особые подвиги, которыми врачевалась бы страсть. Подвигов этих святитель Григорий не определяет точно и подробно, а лишь дает общее наставление, чтобы налагаемый при покаянии в виде епитимии подвиг был противоположен врачуемой страсти. Время покаянной епитимии само по себе и для святителя Григория Нисского не имеет никакого значения. «Во всяком же роде преступления, прежде всего смотрети должно, каково расположение врачуемаго, и ко уврачеванию достаточным почитати не время (ибо какое исцеление может быти от времени?), но произволение того, который врачует себя покаянием» (правило 8)[14]. Кто исцелился от греховной болезни, тот не нуждается в епитимии. «Для проходящих покаяние ревностнее и житием своим показующих возвращение ко благому, позволительно устрояющему полезное в церковном домостроительстве сократити время слушания и скорее приводити оных к обращению: подобно сократити время и сего, и скорее допустити до приобщения сообразно с тем, как он собственным испытанием дознает состояние врачуемаго. Ибо как воспрещено повергати бисер пред свиньями, тако безместно было бы и лишати драгоценнаго бисера того, который через удаление от греха и очищение уже соделался человеком» (правило 4)[15]. «...По усмотрению обращения сократится... продолжение епитимии... аще великостию покаяния упреждает он время и ревностию в исправлении себя превосходит тех, кои в продолжительное время менее деятельно очищают себя от скверн... Таким образом, аще будет истинное обращение, то да не соблюдается число лет, но с сокращением времени да ведется кающийся к возвращению в Церковь и к причастию Святых Таин» (правило 5)[16].

Мы привели все эти выдержки из первоначальных церковных епитимийных Номоканонов, потому что выраженные в них взгляды на смысл покаяния и на значение епитимий канонизованы Церковью; эти именно взгляды «со услаждением» приняли отцы Седьмого Вселенского Собора, которые определили правилам святителей Василия Великого и Григория Нисского «пребыть на веки несокрушимы и непоколеблемы» (Седьмого Собора, правило 1)[17]. Отцы Первого Вселенского Собора 12-м правилом постановили: «...Надлежит приимати в рассуждение расположение и образ покаяния. Ибо которые со страхом и слезами, и терпением, и благотворениями обращение являют делом, а не по наружности, тех по исполнении определенного времени слушания прилично будет приимати в общение молитв. Даже позволительно епископу и человеколюбнее нечто о них устроити. А которые равнодушно понесли свое грехопадение и вид вхождения в Церковь возмнили для себя довольным ко обращению, те всецело да исполняют время покаяния»[18]. Подобным же образом рассуждали и отцы Анкирского Собора: «Епископы да имеют власть, испытав образ обращения, человеколюбствовати или большее время покаяния приложити. Паче всего да испытуется житие, предшествовавшее искушению и последовавшее за оным, и тако да размеряется человеколюбие» (правило 5)[19]. Шестой Вселенский Собор, канонизовавший покаянные правила Василия Великого и Григория Нисского, как бы в подтверждение их выразил и свой взгляд на покаяние. «Приявшие от Бога власти решити и вязати должны рассматривати качество греха и готовность согрешившаго ко обращению, и тако употребляти приличное недугу врачевание, дабы, не соблюдая меры в том и другом, не утратити спасения недугующего. <...> У Бога и у приявшего пастырское водительство все попечение о том, дабы овцу заблудшую возвратити и уязвленную змием уврачевати. Не должно ниже́ гнати по стремнинам отчаяния, ниже опускати бразды к расслаблению жизни и к небрежению; но должно непременно которым-либо образом, или посредством суровых и вяжущих, или посредством более мягких и легких врачебных средств противодействовати недугу и к заживлению раны подвизатися, и плоды покаяния испытывати, и мудро управляти человеком, призываемым к Горнему просвещению» (правило 102)[20].

Точно такой же взгляд на покаяние найдем мы и в других, неканонических памятниках древнецерковной письменности. Так же рассуждает о покаянии святитель Иоанн Златоуст в беседах о покаянии, о священстве и на Послание к Коринфянам. Златоуст говорит, что духовник – отец, а не судья, исповедь – врачебница, а не судилище, для заглаждения греха нужно исповедать его. Ни один врач вместо того, чтобы дать лекарство больному, не подвергает его взысканиям и наказаниям за беспорядочную жизнь. Златоуст, подобно святителю Григорию Нисскому, советует врачевать страсть упражнением в противоположных ей добродетелях[21]. В древних иноческих уставах, например в уставе Тавеннисиотского общежития, епитимия и покаяние рассматриваются как меры исправления и врачевания[22]. Вообще, древнее монашество покаяние вместе с епитимиями считало не судебным взысканием за преступления, не средством удовлетворения оскорбленной грехом правды Божией, но горьким лекарством для совести, которая может болеть и болит разными недугами. Представляя все покаяние под образом лечения тяжко больного, преподобный Иоанн Лествичник говорит: «Каждая из страстей упраздняется одною какою-нибудь противной ей добродетелью» (Слово 13, § 9). Он же говорит о покаянии как о прижигании; грехи сравнивает то с новой, то с застарелой раной (Слово 5, § 30). Система епитимий представляла целый ряд духовно-лекарственных средств или операций, разнообразных соответственно грехам – болезням совести. Главной задачей при разработке системы покаяния служило вовсе не то, чтобы определять за разные грехи разное количество времени прохождения покаяния в одних и тех же покаянных степенях, а чтобы указать разные виды покаянного подвига для каждого грешника соответственно его грехам и силам, определить качественное содержание епитимий[23].

2

ПОКАЯНИЕ ПО НОМОКАНОНУ ИОАННА ПОСТНИКА

Позднейшая церковная практика создала другие епитимийные Номоканоны. С одной стороны, Василий Великий определяет слишком продолжительные сроки отлучения, а с другой — уже в самих правилах Василия Великого даны основания для развития и смягчения покаянной дисциплины. В результате такого смягчения и развития покаянной дисциплины явились бесчисленные епитимийные Номоканоны, так или иначе связанные с именем константинопольского патриарха Иоанна Постника[24]. С понятием «Номоканона Иоанна Постника» должно соединять представление не о каком-либо простом, первоначальном произведении, а о сложном целом, составленном из разных статей, принадлежащих разным авторам[25]. О подлинности Номоканона Иоанна Постника едва ли может быть речь[26]. Как и всякое не цельное, а компилятивное произведение, Номоканон Иоанна Постника подвергался всевозможным изменениям, а потому текст его и существует во множестве различных редакций. Вместе с исповедным чином он много раз переделывался и в Греции (восточно-греческие изводы), и на Западе (западно-греческие изводы), и в странах юго-славянских. Темная историческая судьба этого Номоканона привлекала к себе внимание ученых, и вокруг него создалась большая специальная ученая литература. Задачей всех ученых исследований служит почти исключительно уяснение вопроса о подлинности или вообще о происхождении Номоканона Иоанна Постника, о различных его редакциях. Так как мы имеем в виду идейную сторону епитимийных Номоканонов, то все эти историко-критические исследования мало имеют для нас значения. Каково бы ни было происхождение Номоканона Иоанна Постника, сколько бы ни видоизменялся его текст, бесспорно одно: при всем множестве редакций Номоканон Постника всегда неизменно сохраняет общий идейный дух; идейная сторона Номоканонов постниковского типа одна и та же.

Что же представляет Номоканон Иоанна Постника со стороны своего идейного содержания? Прежде всего следует отметить, что Номоканон Иоанна Постника не есть всестороннее и подробное наставление о назначении кающимся епитимий; он занимается более рассуждениями о видах грехов и о различных греховных состояниях; указанием же конкретных случаев греха и соответствующих им епитимий Номоканон Постника почти не занимается. Номоканон Постника не есть дробный перечень грехов и епитимий, а, скорее, представляет трактат по пастырскому богословию, содержащий наставления о том, как пастырю вести себя при совершении исповеди и что нужно ему знать для того, чтобы быть действительным врачом вверенной его попечению болящей души. Автор Номоканона в предисловии обещает рассуждать о том, с каким расположением и в каком виде кающийся должен принимать исповедь, и каков должен быть приемлющий исповедание от других, и как вследствие сего принять помилование во грехах, как бы не погубить совершенно того, кто не имеет других грехов. Он желает указать определенные каноны и разделения вины, старости и юности, не ведающих и знающих, раба и благородного, богатого и бедного, находящегося в здравии или болезни, отягощенных или доведенных до смерти, так как между всеми ими есть большое различие[27]. Уже самое надписание Номоканона во многих редакциях весьма характерно: «Канонарий, содержащий определения о всех в точности страстях и приличествующих им епитимиях»[28], – определения именно о страстях, а не об отдельных грехопадениях. Действительно, в Номоканоне перечисляются не отдельные грехи, а перечисляются и обсуждаются типы греховной нравственной настроенности людей, и это во всех редакциях Номоканона – и в греческой, и в славянской, и в грузинской. Различных нравственных типов грешников Номоканон насчитывает десять[29]. Епитимия, по наставлению Постникова Номоканона, назначается не по одному только различию грехов, но более по тому типу, к которому принадлежит кающийся грешник. Поэтому исповедующий духовник должен точно определить нравственное состояние кающегося, подробно выяснить обстоятельства греха. «Должно смотреть на юность и старость, и силу и бессилие, и разность места, и образ, каким зло совершено, так как он многовидным и разнородным бывает: сам ли согрешил или приключилось через другое лицо, произошло ли это намеренно и от старания, или же случайно, или по увлечению, от вина ли или по приказанию, или от страха, или ради бедности, или по какой другой причине, – должен внимательно и осторожно обсудить приемлющий духовник; также и возраст, и час, и место, вынужденность и подчиненность, и тако запрещати. Тако ж и сокрушение, и срам, также и сетование страшное и верное, тако же и обидимое, и бесстудное, и не смиренное. Сия подобает испытати»[30]. Когда после подробных расспросов духовника кающийся объявит и не утаит ничего, то духовник дает ему епитимию «по силе его, паче и по умилению и покаянию прямо слезам»[31]. Следовательно, епитимию здесь определяет не грех, а нравственное состояние кающегося. Епитимия ставится в тесную связь с нравственным настроением человека и назначается только ради его душевной пользы. Весь интерес покаяния – в исправлении согрешившего человека; только эту одну цель преследует покаяние – никакой другой цели, стоящей вне нравственной личности, нет.

Можно даже сказать, что вся реформа покаянной дисциплины, связанная с именем Иоанна Постника, состоит в приближении епитимии к нравственному состоянию людей. Номоканон Иоанна Постника имеет в виду тайную исповедь. Тайная исповедь преимущественно пред публичным покаянием есть врачевание каждого отдельного человека, а потому и Номоканоны дают наилучшее приспособление епитимий к тем целям, которые были указаны уже и раньше. Мы видели, что, по правилам Василия Великого, епитимия есть врачевство, но епитимии, определенные в этих правилах, мало соответствовали поставленной цели. Правила Василия Великого знают только один вид епитимии – отлучение от Святого Причащения на продолжительные сроки. В Номоканонах постниковского типа время отлучения от причастия весьма значительно сокращено, но зато определяется для несущих епитимию особый род жизни. Кающемуся и несущему епитимию указывается особый пост, поклоны, молитвы и другие благочестивые подвиги. В Номоканоне дано подробное описание трех родов покаянной епитимийной дисциплины. «Три различия существуют пищи и пития относительно епитимии кающихся женщин и мужчин, и принимают одно из трех по желанию»[32]. Все три рода епитимий, по Номоканону Постника, весьма снисходительны[33], так что по окончании изложения уставов о пище составитель рассуждает так: «Я знаю, что за эти весьма снисходительные определения я буду судим общим нашим Судьей – Богом, но лучше мне быть осужденным за это, чем прославиться немилостивым»[34]. Снисходительная тенденция постниковского Номоканона многими уже в древнее время одобрялась. «Да никто же, – пишет Никон Черногорец, – возлюбленнии, чудится еже в запрещениях сходному святого сего: отсецаяй бо грех и к тому его не делая вшед под иго Христово и заповедям Его работая, не требует великих запрещений, весь сраспят сый со страстьми и похотьми по божественному апостолу»[35]. Но Николай Грамматик на вопрос афонских монахов, следует ли налагать епитимии по Номоканону Постника, отвечал: «Этот Номоканон, отличающийся крайней снисходительностью, многих погубил; впрочем, кто имеет сознание добра, те, несмотря на поводы и преткновения, подаваемые этою книгою, будут направлены к лучшему образу жизни»[36]. Тем не менее, две особенности Постникова Номоканона – назначение епитимий в виде поста и молитвы и смягчение покаянной дисциплины – весьма хорошо характеризуют взгляды этого рода Номоканонов на сущность покаяния. Покаянная система Иоанна Постника, назначая на тот или другой срок в качестве епитимии воздержание и благочестивые подвиги, непосредственно направляется к уврачеванию нравственно больных членов Церкви. Определяя такого рода епитимию, Номоканон Иоанна Постника смотрит на нее, очевидно, как на врачевство, а вместе с тем и покаяние направляется лишь к одной цели – врачевать грешника и скорее возвращать его в полное церковное общение. При иных взглядах на смысл покаяния и епитимии едва ли была бы нужна и возможна вся епитимийная система, предлагаемая в Номоканоне Иоанна Постника.

Общее смягчение покаянной дисциплины тоже возможно только при взгляде на епитимию как на врачевство, имеющее значение лишь постольку, поскольку оно нужно и полезно для самого кающегося. В предисловии к Номоканону Постника есть исторический очерк смягчения покаянной дисциплины, и в этом очерке ясно выражена та мысль, что епитимия имеет тесную связь с нравственным состоянием кающегося, а потому и может она изменяться. Так, уже Василий Великий, «правильник милостивый», даровал многое снисхождение, чтобы не доводить согрешающих до отчаяния. После же сего следовавшие другие отцы умалили число лет покаяния. Все это Благой Господь определил потому, что видел, как люди стали слабы в борьбе с грехом[37]. В грузинской редакции, кроме того, замечается: «Не для гнева взращивает согрешивших, но великой милостью и благостью облегчает раскаяние во грехах»[38]. За всю эту неизреченную благость Господа Бога нашего слава великая прекрасному человеколюбию Его[39]. Вот почему Номоканон порицает тех, которые, чтобы показаться неуклонными исполнителями Евангелия, епитимию ставят выше человека, так что человек становится созданным для епитимии. «Многие по неразумению вместо исцеления принесли больше вреда и чрезмерной строгостью епитимий сделали более неизлечимыми язвы болящих душ»[40].

Если, таким образом, Номоканон епитимию ставит в связь с личностью кающихся, то понятно, что строгую или слабую епитимию, по его взгляду, должно назначать в зависимости не от греха, а от нравственного состояния личности. Принимающему исповедание не должно смотреть ни на тяжесть, ни на множество грехов. Бывают люди мало согрешившие, но в покаянии ревностные. Таким можно епитимию дать более тяжелую. Исполняя эту епитимию, кающийся не только исцелится от грехов, но путем благочестивых подвигов достигнет некоторых положительных результатов. Господь воздаст ему за его усердие. Бывают же и такие люди, которые много согрешили, но беспечны и слабы. Таким людям лучше дать епитимию полегче, чтобы они получили хоть некоторую пользу. Строгая же епитимия для таких людей может быть только вредной – своей тяжестью она может ожесточить кающегося и отвратить его от покаяния[41].

Епитимию при покаянии назначает духовник, но назначает ее с согласия кающегося. При назначении епитимии духовник является не строгим и грозным судьей, карающим от лица Божия за грех раскаявшегося преступника; нет, по Номоканону Иоанна Постника, и при назначении епитимий духовный отец – все тот же любящий отец и друг кающихся. Описание самого назначения епитимии в Номоканоне настолько характерно, что не нуждается ни в каких комментариях. Вот это описание в переводе с греческого: «И тогда восставляет его, целует, как собственную душу, если можно, возлагает руку на его шею, говоря ему, что пусть все это, брате, будет отныне на мне, и особенно если увидит его погруженным в великую печаль, и после этого садится с ним и спрашивает его с ласковым видом, какую из трех родов хотел бы он взять епитимию. Но прежде всего быть ему в благой надежде по всему и дать ему прежде всего завещание: если что отныне случится тебе сделать злое, все мне с радостной душой исповедуй, где бы я ни был»[42]. Грузинский текст добавляет, что вопрос, какую кающийся может исполнить епитимию, относится лишь к молитве и посту; отлучение же от причастия дается сообразно с грехами[43]. Здесь ясно различаются два рода епитимии: отлучение от причастия и благочестивые подвиги. Первое необходимо, как следствие греха, а подвиги, направленные исключительно на врачевание греха, назначаются по силе кающегося, а не по сравнительной тяжести греха. «Не бо еже хочет должен есть дати запрещаяй запрещение, ни еже подобает лепое, но еже произволивает сохранити запрещаемый: яко неправеденству греховному от благоутробных и христоподобных и добре рассудити могущих... даются запрещения»[44]. В другом месте Номоканона положительно говорится, что кто не может или не желает исполнить полной епитимии, пусть исполняет половину ее; кто же и половины исполнить не может, тот пусть исполняет третью часть[45].

Если епитимия, как это видно из вышеизложенного, есть врачевство, то и применяться она должна только до тех пор, пока человек греховно болен. Нельзя думать, что для исцеления от греха необходимо должно совершать покаяние в течение определенного срока. Время покаяния, определяемое в канонах, совершенно не имеет обязательного значения. «Не по точности Божественных правил определять епитимии, но по качествам лица»[46]. Один и в продолжительное время не исцелеет; другой может очиститься от греха и в короткое время. В этом пункте Номоканон Иоанна Постника стоит в полном согласии с правилами Василия Великого. Составитель Номоканона и цитирует 84-е правило Василия, по которому следует смотреть не на время, а на образ покаяния, и продолжает: получивший от Человеколюбивого Бога власть вязать и решить имеет власть сократить время епитимии и за это не заслуживает осуждения, потому что в Священном Писании нам известно, что исповедующийся с большою ревностью скорее получает прощение[47].

Таким образом, канонический взгляд Православной Церкви на сущность покаяния, по которому оно есть только врачевство для греховно больной души, этот взгляд всецело удержан и в Номоканоне Иоанна Постника. Номоканон только подробнее раскрывает значение епитимий и дает больше наставлений духовнику, причем составитель сам оговаривается, что наставления эти он дает от своего личного опыта. В общих чертах и в принципе покаянная дисциплина Номоканона Иоанна Постника та же самая, какая определена была еще святителем Василием Великим и канонизована Трулльским Собором. Проф. А. С. Павлов замечает, что сходство между покаянным Номоканоном и соборным правилом иногда становится почти буквальным. Знаменитый канонист приводит краткую параллель между Номоканоном и правилом, после чего ставит не решаемый им вопрос: Собор ли имел пред собою Номоканон (анонимный или с именем Иоанна Постника) или, наоборот, автор Номоканона следовал соборному правилу[48]? Проф. Н. С. Суворов подробно опровергал приведенную Павловым параллель[49], но если между Номоканоном и соборным правилом и нет буквального совпадения, то все же Номоканон совпадает с правилом во взгляде на покаяние и на значение епитимий: епитимия не есть что-либо самодовлеющее, но она есть врачевство, назначенное в соответствии с состоянием грешника.

Номоканон Иоанна Постника, взгляды которого на покаяние мы изложили, можно назвать самым типичным епитимийным

Номоканоном Восточной Церкви. Этот Номоканон имел даже большое практическое значение. Вальсамон[50] говорит о своем времени, что большая часть духовников налагает епитимии по Номоканону Иоанна Постника[51]. Матфей Властарь и Константин Арменопул[52] приводят отрывки из Постникова Номоканона наряду с общепризнанными правилами святых отцов. Кроме того, Властарь сделал обширное извлечение из этого Номоканона, которое поместил в конце своей алфавитной Синтагмы[53]. Рецензия Властаря получила даже церковный авторитет и в переводе на новогреческий язык издана в Пидалионе, а отсюда и в Екзомологитарионе (Руководство к исповеди и исповедный чин), так что в Греческой Церкви современным духовникам в качестве руководства для совершения покаяния и наложения епитимий указывается, правда сокращенная, редакция Постникова Номоканона. Властарево сокращение Постникова Номоканона помещено и в известной афинской «Синтагме Божественных и священных канонов», изданной Ралли и Потли[54].

Уже в самые первые времена христианства у славянских народов Номоканон Постника появляется и на славянском языке. Еще в XII веке Номоканон Постника был в употреблении древнерусских духовников, как это видно из знаменитых «вопрошаний» Кирика[55]. Кирик в своей беседе с Нифонтом много раз ссылается на Номоканон Постника: «Се писано есть в заповеди Иоанна Постника», «а еже написанное в заповеди Иоанна Постника», «написано есть в заповеди Иоанна Постника», «яко в Иванове заповеди писано есть»[56]. Номоканон Иоанна Постника вошел в древнеболгарскую Кормчую, списки с которой имеются в древнерусских Кормчих, именно в Устюжской (рукопись библиотеки Румянцевского музея за № 230) и в Иоасафовской (рукопись библиотеки Московской духовной академии за № 54). В древнерусской епитимийной литературе имя Иоанна Постника было наиболее популярным. Именем Иоанна Постника нередко надписывались сборники всевозможных правил, ему совершенно не принадлежащих. Наконец, по мнению проф. А. С. Павлова, Номоканон при Большом Требнике есть не что иное, как особая редакция книги Постника. В Требнике удержана первая часть этой книги, содержащая в себе чинопоследование исповеди вместе с наставлением духовнику, как принимать и спрашивать кающихся, как налагать на них епитимии. Сам епитимийный Номоканон при Большом Требнике постоянно цитирует правила Иоанна Постника (ст. 29, 39, 59, 64, 72, 74, 144, 186, 187). В XVI веке греческие канонисты и духовники иначе и не называли этот Номоканон, как Постниковым[57]. Следовательно, официальный современный Номоканон Русской Церкви стоит в тесной связи с Номоканоном Иоанна Постника. Таким образом, мы имеем полное право назвать Номоканон Иоанна Постника наиболее характерным для церковных взглядов на сущность покаяния. Под влиянием идей Постникова Номоканона слагалась покаянная практика Православной Церкви, слагалась покаянная психология людей грешных и кающихся, устанавливались отношения духовных отцов к их духовным детям, вообще, создавалась теплая и благодатная атмосфера церковно-народной жизни, стремящейся к угождению Богу и спасению души.

3

ПОКАЯНИЕ ПО ВОЗЗРЕНИЯМ ДРЕВНЕРУССКИХ ДУХОВНИКОВ

Для характеристики взглядов на покаяние древнерусских духовников мы имеем довольно богатый и разнообразный материал в древнерусской покаянной литературе, вышедшей из среды именно самих духовников и создавшейся под идейным влиянием Номоканона Иоанна Постника. Этот последний Номоканон в том виде, в каком имеется он в древнейших редакциях, был мало удобен для практического употребления. В нем было дано, как мы уже говорили, лишь общее идейное руководство для духовников, но таким руководством во всех случаях без смущения могли пользоваться только духовники опытные, рассудительные, хорошо усвоившие **общий дух** Номоканона. Что же касается до духовников другого рода, которых, нужно думать, было большинство, то для них открывалась необходимость в руководстве более подробном, дающем наставления именно в отношении к частным случаям исповедной практики[58]. Неудивительно поэтому, что на практике обращалось весьма много всевозможных епитимийников. Впрочем, профессор А. И. Алмазов утверждает, что греческие пенитенциалы далеко не столь разнообразны, как сложилось о них представление. Разнообразились, собственно, лишь частности в этих пенитенциалах, а что касается до самих редакций, то их, по-видимому, нельзя насчитать значительное количество[59]. Возникает вопрос: насколько сохранили позднейшие епитимийные Номоканоны тот взгляд на смысл покаяния и на значение епитимий, какой был в Номоканоне Иоанна Постника древнейших редакций? Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо сделать несколько замечаний.

Рассмотренный нами Номоканон Иоанна Постника имеет ясно выраженный взгляд на сущность покаяния, и это потому, что он не есть Номоканон в собственном смысле, а представляет чин исповеди. Ведь часто он и не называется Номоканоном, а чином, последованием. В нем не один только перечень епитимий, но немало также рассуждений и принципиального характера. Нельзя того же сказать о других, позднейших, в частности русских Номоканонах. Правда, во многих памятниках наблюдается неразрывная связь исповедного чина с Номоканоном, так что эти чины вместе с присоединенными к ним епитимийниками составляют особую книгу литургического и канонического характера, которой всего более приличествует греческое название «ἐξομολογητάριον»[60]. Но в епитимийной и покаянной литературе вообще весьма заметно также стремление отделять литургический материал от канонического в строгом смысле[61], так что многие позднейшие епитимийные Номоканоны представляют из себя лишь голый перечень конкретных случаев греховности и приличных каждому случаю епитимий. Если мы обратим внимание на такие Номоканоны, то должны будем почти совершенно отказаться от ответа на поставленный вопрос. Подобные епитимийники не имеют никакого взгляда на значение епитимий. Необходимо поэтому узнать, как смотрели на все эти епитимийники те люди, которые ими пользовались, в чьих руках эти Номоканоны ветшали; иначе мы легко можем навязать епитимийникам такие взгляды, каких никто и никогда не держался. Мы должны привлечь к обсуждению так называемые дополнительные статьи чина исповеди, различные до- и послеисповедные поучения, а также и вообще историко-канонические памятники древнерусской покаянной дисциплины, где сохранились вздохи кающихся, скорбь и радость духовника, где из дали веков благоухает аромат древнерусской строго церковной народной души, воспитавшейся на Номоканонах под руководством Православной Церкви. Здесь можно найти еще свежие краски для написания картины древнерусского духовника. Здесь — не продукты школы, а продукты самой жизни; здесь все не сочиненное, а непосредственно вылившееся из души, жаждущей спасения, очищения от скверны греховной.

Когда читаешь древнерусскую покаянную литературу, в сознании всплывает не только симпатичный, но прямо-таки благодатный образ отца духовного. Как смотрит на свое дело древнерусский духовник? В древних рукописных сборниках нередко встречается «Послание некоего отца к сыну духовному», и вот как сам древнерусский духовник говорит о своем призвании: «Веси, сыну, еже дал ми есть Бог талант, аще и недостоин есмь; его же таланта хощет истязати от мене грешного на Суде Его Страшнем. То же талант еже пещися вашими душами, всеяти в ваша сердца семя Божественное и искоренити из вас терние греховное. Егда бо вижу вы в законе Господни ходяща, радуется сердце мое. Егда бо вижу вы повеления Господня преступающа, тогда печаль снедает мя»[62]. «Не хвалы себе ищу глаголя вам, но да есте спасени были и мне в том великая радость была. Како печалуюсь о вас по вся дни, токмо един Бог свесть. Имите ми веру, не пекусь тако о своем спасении, яко же о вашем. Когда вы вижду во зле живуща, тогда своя радости забуду, о вас плачась; а когда вы услышу добре творяща, тогда своего зла забуду, зане ми есте друзи милии. Весел есмь о вашем добре; уныл же есмь о вашем зле»[63]. А кто столь жесток сердцем, что способен не умилиться от следующих излияний духовника в поучении под именем Иоанна Златоуста в «Златой Чепи» XIV века из библиотеки Троицкой лавры! «Мы, Божиею благодатью, учим вы не престающе слез проливанием за вы, и сердце ны болит по вас; аще и не являем, но обаче в сердце болезнь ту имам... Веру же имейте ми, яко же своего спасения отчаялся есмь и зле живущих вас плачу, и не упразднихся своего зла желети и плакати, толма ми есте дрази. Аще ли слышу вы добро творяща, то не помню своего зла сластью и радостью и имам много зла своего. Дряхл же бываю о вашем зле... Отцы велику болезнь имут о детях своих и жалость и печаль... и не весте, кольми хотел бы родитель духовный на многи части рассечен быти, неже видети сыны своя погибающа злы делы... Аще бо бы льзе (можно) сердце мое раздравше, ти покаяния показати вам, то видели ся бысте вси вы внутрь седяще во мне и с женами и с детьми. Тако бо сила есть любовная небес ширшю творить, душу и утробу вместить в ны»[64]. Вот он, древнерусский духовник, болеющий сердцем о духовном совершенстве своих духовных чад! Его образ — образ любвеобильного отца. В исповедном поучении он обращается: «Чада моя милая духовная»[65]. Да и самим духовникам внушалось: «Лепо есть отцем чада любити, милосердым быти, кротким, смиренным»[66]. От духовника требовалась прежде всего учительность, способность руководить своими духовными детьми по пути покаяния. «Аще не веси учити кающегося, то не приими его»[67]. «Попову величаву и горду, запойчиву, грубу, неразумиву не достоит быти попом, ни детей достоит духовных примать на поучение, ни достоит таковому исповедати. Себе не могуще научити, то како иного научити»[68]. Вполне понятно, что исповедь древнерусского духовника была делом нежно любящего отца. Он мог быть строгим. Один из московских князей признавался, что, когда шел он к своему духовнику, Пафнутию Боровскому, у него дрожали колени[69]. Но и эта строгость вытекала из заботы духовника о спасении своего сына. Но обычно во всех древнерусских покаянных памятниках духовникам заповедуется нежно-любовное, ласковое обращение с исповедниками. Архиепископ Новгородский Илия в XII веке внушает своим иереям «спрашивати с тихостью»[70]. Подобное же можно видеть и в разнообразных исповедных чинах. Известное «Предисловие покаянию» предписывает исповедовать «тихим лицом и кротким сердцем, и веселым»[71], «с любовью и тихостью, и смирением»[72], «тихо и умильно»[73]. Исповедающийся приходит не в судилище, а во врачебницу. Сущность покаяния — врачевание. Одним из целительных средств, самым главным, является епитимия, о которой особенно много рассуждений в покаянной литературе. Епитимия — лекарство, а не наказание. Некогда преподобный Феодор Студит писал в наставление монахам: «Кто окажется виновным, подлежит епитимии. Не думайте, однако ж, что это будет от гнева и раздражения. Нет, и делал, и буду делать сие, движимый любовью к вам»[74]. Подобным же образом рассуждают о епитимии и древнерусские авторы. «Аще исповедаем беззакония наша Господеви и отцом духовным, да приложит ны к здравию былие, рекше епитимиями да свяжет до времени, дондеже язя не будет, и паки разрешите; рассмотрите, что будет успеха в заповедях Божиих»[75], «и станут здравы и светли в Святей Божией Церкви и пред Богом Господем нашим Иисус Христом, получивше от связания корысть и греховных яз разрешение»[76]. «Сему подобни есте, яко на рати устрелять человека и стрела в нем ся преломит и егда к нему врача приведут, тогда разрезав язву измет железо... Тако и вы, егда сотворите грех, той устрелил вы есть диавол, и грех в вас яко железо есть, и аще отцу исповесте, отец же аки врач хитрый измет от вас яко железо грех и язву епитимию лечити начнет»[77]. «Должен есть отец духовный, яко врач хитрый, взыскати канона исповеднику, рекше правило, и рассмотрев даяти заповедь. О, иерею, зри прилежно о сем и умом внимай!»[78] «О епитимии, — поучает духовенство митрополит Петр, — иже предали святые отцы нам на спасение, подавати согрешающим на очищение грехов»[79].

Так как епитимия есть врачевство, то и назначать ее нужно в соответствии с нравственными качествами грешника. По епитимийникам и по поучениям духовник должен давать исповеднику епитимию по силе[80]. То же иногда повторяется и в исповедных вопросах[81]. «Не подобает заповеди даяти противу греха, но иже изволит сохранити»[82]. Как лекарство, епитимию следует давать с рассуждением, «по делам его (кающегося) и по покаянию, и по достоянию»[83], «и по житию его добродетельному»[84], «и по человечестей немощи»[85]. «Правило о церковном устроении» советует «попу всего рассмотряти кающихся, пытати всего: богат ли кто, убог ли, раб ли, свобод ли, ремественник ли, слуга ли, немощен ли, или в последней нищете»[86]. Еще более следует обращать внимание на свойства нравственной природы человека. Митрополит Киприан писал игумену Афанасию: «Дает епитимия по возрасту, и устроению коегождо, и по разуму коегождо, и неразумию коегождо: инако бо младый рассуждается, инако же пришедый в возраст, инако же во старости согрешивый, инако же паки смысленный, инако несмысленный... вся достоит испытовати и рассуждати духовному отцу»[87]. «Малогрешну бодру велику заповедь имати, да не точию оставление грехов приимет, но и венец нетленный приимет»[88]. «И многогрешному ленивому – малу, да не погружен будет от тягости и, печален быв, вся оставит»[89], «не летом бо судится покаяние, но любовию, яко же рек божественный Златоуст»[90]. Архиепископ Илия поучает: «Не мозите тяжки заповеди дати, ни пакы же отнюдь на слабость свести без рассуждения». «А еже о брашне и питье, а то по человеку рассудите, как будет: оже будет крепок, а большую заповедь дати ему, да не токмо греха избудет, но и венца добудет; паки ли кто будет слаб, льжьшю (более легкую) заповедь дайте, он в отчаяние не впадет»[91]. Епитимия вообще не есть строго определенная кара за грех: можно и «меньши дати, да не впадет в отчаяние»[92]. В назначении епитимий должна быть постепенность; нельзя сразу налагать тяжелой епитимии. Еще в Ильином «впрашаньи» читаем: «А будут греси мнози, то не повеле ми тогда же опитемьи дати, но что-либо мало, да оли тому обучится; тоже помалу придавати, а не вельми отягчати ему»[93]. Так как единственная цель епитимий – врачевание, то в старинных рукописных Требниках встречаем поучение, где духовникам внушается не забывать этого именно назначения епитимии и создавать из покаяния и назначения епитимий некоторую воспитательную систему.

«Аще и в корабль вложити лише меры, то погрязнет и имение погубит. Тако ж и мы, аще подадим заповедь велику, они же отчаявшеся ни мало не сотворят и погибнет неразумный брат в вашем неразумии, за негоже умре Христос. Но исперва аки млеком напояти младенца, тако мы сперва кающихся. Мало заповедь подай ему, и помалу в разум пришед. Потом большую заповедь подаси по грехом их, и сами ся имут в разуме и жестоцем брашнем рекше рассмотрив начнут сами добро творити — Божия заповеди»[94]. Иногда и епитимийные Номоканоны надписываются так: «Законоправильник, или **Врачевство в прегрешения**»[95].

Это надписание весьма знаменательно с принципиальной точки зрения. Самый «Законоправильник» представляет из себя не что иное, как перечень грехов и епитимий, но приведенное надписание показывает, как следует смотреть на назначаемые епитимии и какую цель преследовать при их назначении. Цель эта — врачевство. Точно так же и официальный Номоканон при Большом Требнике по внешнему виду — как бы кодекс, определяющий, за какой грех какая должна быть епитимия. По-видимому, все дело сведено к юридической нормировке епитимий за известные грехи. Но это только по-видимому; из Номоканона Иоанна Постника не мог выработаться юридический кодекс. Пусть Номоканон напоминает юридический кодекс — важно, как относиться к такому Номоканону, а это отношение весьма прекрасно определяется в предисловиях к старинным изданиям Номоканона. Так, в предисловии к «священным читателем» в первом киевском издании Номоканона (7128/1620) «недостойный и мний в иеромонасех Памво Берында» — этот «архитипогра́ф Церкве Российские» — пишет: «Сей Номоканон благодарне приймейте, яко никоего советника: в еже носити вам утробу отеческу и смотрительну, к рассуждению исправления обетшаний, в низпадениих человек»[96]. В предисловии ко второму киевскому изданию иеромонах Захария Копыстенский пишет: «Содержит в себе Номоканон сей воспоминание и учение, како приходити в священство, како исповеди приходящих приймати и исправляти, како целение подобное коемуждо лицу и врачевание подати. Три же в нем суть обдержныя вины. Первый — врач, иже есть духовный отец. Второй — недугующии, иже суть грешныи кающиися. Третий — целебное были, сиречь, наказания и запрещения. Есть убо Номоканон сей краткое собрание канонов и рассуждений святых отцов, наставник и учитель духовником, кающим же ся есть врачебница»[97]. Весьма подробные рассуждения о том, «какова врачевании грешным кающимся подавательна» и «колико губ есть грех», — в третьем издании, в предисловии. Общая мысль и здесь та, что «долг есть всякого грехами уязвленного приличными врачеваньми целити»[98]. Предисловия эти весьма важны в принципиальном отношении; они показывают, что хотя Номоканон и представляет только перечень грехов и епитимий, но на все эти епитимии должно смотреть только как на врачевства.

По древнерусским памятникам покаянной литературы и кающийся должен был смотреть на епитимию как на полезное ему лекарство, а не как на горькое и обидное наказание. Еще преподобный Феодор Студит писал в наставлении монахам: «Любите епитимии и применения послушаний рукоделий в уверенности, что распоряжающиеся сим имеют в виду вашу пользу». «Когда налагают епитимию, благодушны будьте, бодренны и с большим рвением беритесь за дело». «Как все то направляется ко спасению душ наших, то оно должно быть для нас сладко, легко и удобно»[99]. Совершенно такие же рассуждения встречаем и в древнерусской покаянной литературе. «А епитимию в том гресе примати противу грехов с радостию»[100]. «А епитимию сыне и господину прими с радостью»[101]. «Поп убо учитель разумный весть, како твоя язвы греховные исцелити, а тебе без печали сотворити»[102]. Епитимии противиться может только тот, кто не разумеет своей пользы[103]. Да и духовник, назначая епитимию, не должен чувствовать ничего, кроме любви к своему духовному сыну. В одном Номоканоне XIV века есть даже такая статья: «Аще поп завяжет с гневом человека, да отлучится 7 дней»[104]. Духовнику внушается «утешити его (кающегося), яко не скорбети ему, но присно радоватися и уповати на Бога»[105]. «И отпускает его радостно, наказательно и отрадно. Он отходит, радостно покланяяся», — вот как кончается один исповедный чин![106] Это, так сказать, достойный заключительный аккорд покаяния. Все покаяние совершается в духе любви, нежно-отеческой заботы духовника и твердой решимости кающегося изменить свою жизнь. В рукописях, сохраняющих памятники древнерусской покаянной дисциплины, много сухих перечней грехов и епитимий, но среди этого материала с пожелтевших листов рукописи в каком-нибудь поучении, случайно оброненной фразе зазвенит иной раз трогательная, задушевная нотка, которая ставит пред читателем, как живую, древнерусскую кающуюся душу. Вполне согласный с древнецерковными каноническими правилами взгляд на сущность покаяния, сыновнее отношение к Богу и к говорящему от Его лица духовнику, благодатная атмосфера любви — вот что характеризует церковную психологию покаяния. Епитимия сознается как необходимое, в качестве следствия греха, отлучение от причастия и особый подвиг, назначаемый для исцеления от греха и для усовершенствования в добродетели.

Мы проследили церковную психологию покаяния на протяжении целого тысячелетия; она всегда была одна и та же. Это — психология человека и жаждущего обновления своего ветхого человека, и понимающего, что обновление это создается лишь тернистым путем борьбы и подвига. Церковная психология покаяния не ищет пути, который лежал бы мимо подвига, но именно путем подвига ищет преображения в «новую тварь».

4

ПОКАЯНИЕ ПО ЛАТИНСКИМ ПЕНИТЕНЦИАЛАМ

Кто провел некоторое время за чтением древнерусских покаянных памятников и непосредственно приступит к чтению латинских произведений того же рода, тот не может не заметить большой разницы между первыми и вторыми по их общему духу, по существенному идейному содержанию, по взгляду на смысл и сущность самого покаяния. Профессор Н. С. Суворов указывал следующие отличительные черты латинских пенитенциалов: предписание поститься на хлебе и воде в течение некоторого числа лет из общего срока покаяния, назначение епитимии духовным лицам сообразно с их иерархическими степенями, покаяние, соединенное с изгнанием из области, воспрещение духовным лицам супружеского сожития с их законными женами[107]. Но эти черты мало существенны. Гораздо важнее принципиальное отличие латинских пенитенциалов в их взглядах на смысл покаяния и на значение епитимий.

Прежде всего, латинские пенитенциалы смотрят на кающегося только как на виновного, который должен понести наказание, а не быть вылечен от своего греховного недуга. В пенитенциалах постоянно говорится о преступлении, о виновности, об оскорблении Бога, которое нужно загладить. «Велика вина (crimen) прелюбодеяние и человекоубийство, но можно ее искупить (redimi) покаянием» (Poenitentiale Vinniai, § 12. S. 110)[108]. «Велика вина ложная клятва, которую едва можно искупить или даже и совсем нельзя искупить; однако лучше каяться и не отчаиваться» (Poenit. Vinniai § 22. S. 112). «Велика вина душу погубить, но может быть искуплена покаянием, потому что нет вины, которую нельзя было бы искупить покаянием, пока мы в этом теле» (Poenit. Vinniai § 47. S. 118). Каждый грех прежде всего называется преступлением, виной. Грешник возбуждает гнев Божий (Poenit. Pseudo-Egberti. S. 326). Дело духовника сравнивается не только с делом врача, применяющего различные целительные лекарства в соответствии с разнообразием болезней, но также и с делом судьи, за разные преступления налагающего различные наказания (Corrector Burchardi, cap. 183. S. 667; Poenit. Egberti. S. 231). На исповеди, следовательно, происходит суд, где виновный получает наказание за свои грехи (Poenit. Pseudo-Egberti, cap. 4. S. 319). «Идея духовного врачевания стушевывается пред идеей суда; духовник – не столько врач, сколько судья совести верующего, судья, который должен справиться с римским кодексом, чтобы подвести тот или другой проступок под известную статью. Отсюда и сама епитимия из врачебного пластыря, прилагаемого к ране, превращается уже в удовлетворение за грехи, присуждаемое духовным судьею»[109]. Епитимия нужна для изглаждения грехов (Poenit. Bedae. S. 220; Poenit. Pseudo-Romanum. S. 342). Латинские пенитенциалы часто повторяют, что епитимия должна быть назначена по качеству греха. Чем больше грех, тем более наказание. «Должно знать, что, сколько времени кто медлил во грехах, сообразно с этим должно увеличивать ему покаяние» (Poenit. Gildae. S. 106. Poenit. Cummeani. S. 462–463. Poenit. Remense, cap. 2. S. 498 и др.). «Пусть кается сообразно с качеством греха» (Poenit. Theodori § 4. S. 201). «Сообразно с величиной грехов должно определять продолжительность покаяния» (Poenit. Columbani, cap. 1. S. 353, 388). Если же и встречаются в некоторых пенитенциалах краткие главы «О качестве людей», то это не значит, будто духовник должен каждого врачевать по его нравственному состоянию; нет, духовник должен обратить внимание на качества лиц исповедующихся только для того, чтобы не наложить непомерного наказания, как поступают и благоразумные судьи при определении судебной кары (Poenit. Egberti. S. 231; Corrector Burchardi. S. 667–668).

В пенитенциалах немало места уделяется усмотрению духовника или епископа (см. у Вассершлебена. С. 110, 152, 196, 198, 228, 241, 245, 272, 283, 307, 426, 452, 570, 571, 634, 704, 727); однако наряду с этим в некоторых пенитенциалах напоминается духовнику, что ведь и Бог не милостив только, но и справедлив (Poenit. Egberti. S. 231), а потому и духовник должен при назначении епитимии справляться с пенитенциалом, чтобы не нарушить справедливости. «Священникам, которые вращаются в выслушивании исповеди кающегося, необходимо знание канонов. Ведь все, что относится к образу покаяния, должно определяться не благоразумием только и благочестием, но и справедливостью. Норма эта и может быть взята из покаянных правил» (Poenit. Mediolanense. S. 706). Вместе с речью о целении душ иногда говорится даже об отмщении за грехи (Poenit. Bigotianum. S. 443). Кто согрешил телом, тот за это телом же должен и пострадать, понести наказание в виде епитимии, постов, стоянии и молитв ко Господу (Poenit. Egberti. cap. 14. S. 245; Poenit. Cummeani. S. 464). Поэтому латинские пенитенциалы не столько дают руководство к познанию греховности человека и назначению приличествующего врачевания, сколько представляют кодекс всевозможных епитимий, которыми исповедующий должен наказывать признавшихся в своих преступлениях грешников. «Правила определяют (taxunt) покаяние», — выражается Медиоланский пенитенциал (Wasserschleben. S. 704). За тяжкие грехи можно назначить строгую епитимию, а если наказываемый грешник усомнится, то следует показать ему пенитенциал, который в данном случае рассматривается, очевидно, как юридический кодекс наказаний (Poenit. Mediolanense. S. 704).

Если мы обратим внимание на самые епитимии, которые назначаются в латинских пенитенциалах, то мы увидим, что много епитимий такого рода, что они возможны только при взгляде на покаяние как на суд и на епитимии как на наказания. Мы встречаем немало таких епитимий, в которых совершенно нет врачующего элемента и которые поэтому суть наказания в полном смысле этого слова, подобные наказаниям, определяемым в любом гражданском уголовном кодексе. Весьма часто в качестве епитимий назначается изгнание из отечества. Покаявшийся должен нести епитимию в странствовании (см. у Вассершлебена. С. 103, 104, 186, 412, 506, 570, 712, 713, 718). Мерзебургский пенитенциал сравнивает несущего подобную епитимию даже с Каином (cap. 1. S. 391). Иногда предписывается оставить все земное, идти в монастырь и каяться там до смерти (Poenit. Theodori. S. 191; Can. Gregorii, § 98. S. 71; Poenit. Pseudo-Theodori, cap. 4. S. 570; Poenit. Mediolanense. S. 716). «Убийца выдается родителям, и они вольны делать с ним, что хотят» (Can. Wallici, § 4. S, 125). Иногда грешника предписывается предавать гражданскому суду; например, в случае убийства епископа или пресвитера (Poenit. XXXV. Capitulorum. 1, 2. S. 506; Poenit. Pseudo-Gregorii III, cap. 3. S. 538). В качестве епитимии встречаются и телесные наказания. Бичевание назначается юным и неразумным (Poenit. Pseudo-Egberti, Lib. II, cap. 6. S. 324). В некоторых случаях (si fornicationem faciunt inter semetipsos) мальчиков каноны рекомендуют просто сечь (Poenit. XXXV Capitulorum. X, 1, S. 512), определяя иногда и количество ударов, например, 200 – за блуд до законного супружества (Poenit. Vigilanum, cap. 171. S. 532; Poenit. Remense, § 19. S. 502). Встречаются в пенитенциалах статьи, взятые из варварских кодексов, в которых за убийство епископа, князя или чиновника виновный приговаривается **к распятию**. Это будто бы определили какие-то мудрые (Вассершлебен. С. 140). За воровство у тех же лиц – штраф в размере семи служанок (S. 141). Кровь епископа оценивается в 50 служанок (Can. Hibern. 2. S. 142). Все это изрекается от лица некоего Собора (Synodus Hibernensis).

Латинские пенитенциалы в качестве епитимий, подобно восточным Номоканонам, назначают и пост, но в них ясно сказывается тенденция рассматривать пост как наказание, а не как подвиг, нужный единственно для нравственного исправления грешника. Иногда эта тенденция выражается и в словах; например, Poenit. Remense говорит: «Пусть постящийся 15 дней распинает свой желудок» (§ 20. S. 502). Кто нарушит пост, тот за один день должен поститься десять (Poenit. Vigilanum, cap. 76. S. 532). При тенденции обращать пост в наказание становится естественным, что латинские пенитенциалы назначают жестокие посты, которые действительно могли бы «распинать желудок». Излюбленная латинскими пенитенциалами форма поста – это пост на хлебе и воде в течение нескольких лет. Такая форма поста проходит положительно через все латинские пенитенциалы и встречается чуть ли не в каждой их статье. Предписывается также воздержание от мяса и вина или на известный продолжительный – до 15 лет! – срок (Poenit. Viniai, § 18. S. 112; Poenit. Theodori, § 19. S. 186; Poenit. Egberti, cap. XI, § 4. S. 242; Poenit. Mediolanense. S. 723; Poenit. Pseudo-Bedae, cap. 2. S. 260), или даже и на всю остальную жизнь (Poenitl. Mediolanense. S. 712). К этому добавляется еще воздержание от брака, если кающийся в него не вступал, а если он уже в браке – определяется срок, который должно провести без жены. Заповедуется ходить исключительно пешком. «Жены не бери, конкубины[110] не имей, оставайся навсегда без брака. Никогда в бане не мойся, на пирах радующихся никогда не сиди, оружием никогда не пользуйся, разве только против язычников» (Poenit. Mediolanense. S. 712, 715; Poenit. Pseudo-Bedae, cap. 2. S. 260; Poenit. Pseudo-Romanum, VIII, 10. S. 370). Такие формы поста и вообще епитимии возможны только при взгляде на епитимию как на наказание. При наложении епитимий иногда рекомендуется некоторая как бы жестокость. Здесь не встретим мы совета спросить кающегося, какая епитимия ему по силе и угодна. Медиоланский пенитенциал советует духовнику перечислить покаявшемуся возможные наказания и добавить: «Есть много и еще более жестоких, которые должно наложить на тебя по тяжести такого проступка» (S. 715). Жестокостью расправы с грешниками латинские пенитенциалы прямо иногда хотят навести страх на других, «чтобы другие страх имели» (Poenit. Egberti. Prologus. S. 233; Corrector Burchardi, cap. 133. S. 669).

Столь строгая покаянная дисциплина, какой она является в латинских пенитенциалах, была, конечно, мало удобна на практике, потому что налагала непосильное бремя наказания. Ясно чувствовалась необходимость смягчить покаянную дисциплину. Смягчение, как мы видели, было сделано и в [Православной] Церкви, в Номоканонах постниковского типа. Но совсем другого рода были смягчения покаянной дисциплины в католичестве именно в силу взгляда на покаяние как на акт юридического характера. Если каждый грех требует, так сказать, отмщения, то, очевидно, сложить или уменьшить епитимию нельзя – будет нарушена правда Божия. Поэтому в католичестве плодом смягчения покаянной дисциплины явилась система замены или выкупа (redemptio) епитимий. Иногда епитимии, налагаемые по латинским пенитенциалам, прямо и рассчитаны на то, что кающийся епитимии нести не будет. Иногда епитимии назначались столь продолжительные, что они были бы непонятны, если бы нельзя было их заменить: встречается епитимия продолжительностью в 50 лет (Can. Hibern. S. 142), а за симонию назначается даже столетняя епитимия[111]. Как можно нести епитимию, которую все равно окончить не удается?

Латинские пенитенциалы и дают множество наставлений, как заменить ту или другую многолетнюю епитимию, как в один год исполнить семилетнюю епитимию. Хорошо, если кто может исполнить епитимию так, как положена она в пенитенциале; если же не может – а после в некоторых пенитенциалах добавлено было: если и не желает, – то может заменить ее более удобными для себя делами. На произволение кающегося было предоставлено нести епитимию согласно пенитенциалу или по тому же пенитенциалу заменить ее чем-нибудь другим[112]. Продолжительный и изнурительный пост на хлебе и воде можно заменить милостыней, чтением или пением псалмов и молитв, поклонами, служением литургий, даже нанесением себе побоев, самобичеванием. Был создан, по выражению Шмитца, тариф такс для оцененных покаянных подвигов[113]. Вместо подвига можно просто заплатить деньги, и была создана особая такса –

за какой пост сколько платить. Богатый платит дороже, бедный дешевле. Обычная же цена – динарий за день поста, за год – 26 солидов. Оптом, так сказать, дешевле.

Можно также и нанять кого-либо одного или нескольких лиц поститься за себя и вообще исполнить все то, что в качестве епитимии должен исполнить сам. Таким способом с епитимией можно разделаться легко и скоро.

Нельзя думать, что все подобные наставления в пенитенциалах – что-нибудь редкое или случайное. Нет, эти наставления – существенная черта, проходящая через большинство латинских пенитенциалов и характеризующая их принципиальные взгляды на смысл и сущность покаяния и на значение епитимий. Наставления о выкупе и замене епитимий мы встречаем в следующих пенитенциалах. В пенитенциале Виниая этим наставлениям посвящены три параграфа – § 28, 35, 36 (S. 114, 116), один параграф в пенитенциале Теодора (VII, 5. S. 191), три главы (10–12) в пенитенциале Беды (S. 229–230), две главы (13 и 14) в пенитенциале Эгберта. В пенитенциале Псевдо-Беды встречаем такие написания глав: гл. 41 – о цене выкупа; гл. 42 – о цене месяца; гл. 43–45 – о цене года или дня; гл. 48 – как деньгами, литургиями и псалмами можно выкупить (S. 276–280). Первая глава Валицеллянского пенитенциала надписана: «Как можем покаяться за семь лет в один год» (S. 547). Пенитенциал Куммеана рассуждает о родах покаяния, о богатом или могущественном, как могут выкупить свои грехи (S. 462–465). См. еще пенитенциал Псевдо-Эгберта, гл. 60–62 (S. 340–341), пенитенциал Сангерманский (S. 348), Губертенский, гл. 9 и 24 (S. 278–380), Мерзебургский a, гл. 110 (S. 402), Флориаценский, гл. 50 (S. 425), Венский b (S. 495–496), Псевдо-Теодора (S. 622), Корректор Бурхарда, гл. 30, 50, 186–200 (S. 637, 642, 671–673).

Мы привели этот перечень для того, чтобы показать, как система выкупа проникает в большинство латинских пенитенциалов. По взгляду этих пенитенциалов, епитимия есть судебное взыскание, наказание, которое можно заменить штрафом. Не хочешь поститься – платись кошельком. Нравственное же исправление кающейся личности отходит на задний план – была бы соблюдена юридическая правда.

Хотя в пенитенциалах и не указывается на самосечение как замену покаянных подвигов, но и самосечение или [биение кнутом] (flagelli disciplina), эта уродливая форма покаяния, – порождение того же ложного юридического взгляда на дело покаяния, которым проникнуты и все латинские пенитенциалы. Изобретателем дисциплины самосечения считают Доминика.

По его учению, один год покаяния можно заменить 300 ударами при чтении 10 псалмов, а чтобы исполнить епитимию в 100 лет, следует нанести себе 15 000 ударов при произнесении целой Псалтири (опять при большом количестве скидка!). Сам Доминик настолько был специалистом этого дела, что в течение одной Четыредесятницы, работая обеими руками, успевал отбыть епитимию тысячелетнюю, нанося себе по 3 750 ударов в день, а всего 150 000[114].

Католический ученый Шмитц, вполне сознавая весь вред подобных покаянных правил для нравственной жизни человека[115], пытается, однако, защищать римские пенитенциалы в тесном смысле слова. Выкупы, — говорит он, — специальная принадлежность англо-саксонских и германских Поместных Церквей, в пенитенциалах же Римской Вселенской Церкви находятся инструкции, которые предписывают священникам обращать тщательное внимание на личные качества кающегося и налагать соответствующие этим качествам канонические наказания, но в них нет и следа подробного изложения общих правил выкупа. Напротив, в римских пенитенциалах даже постоянно повторяется определение, что тот, кто чужие грехи возьмет на себя или будет за плату поститься вместо другого, тот должен быть исключен из церковного общения и недостоин называться христианином (Poenit. Merseburgense a, cap. 44. S. 396; Poenit. Vindobo-nense, cap. 48. S. 420). Пенитенциалы Рабана Мавра и Галтигара не упоминают о выкупах[116]. Но и в римских пенитенциалах есть задатки учения о выкупе (Merseburgense a, cap. 110. S. 402), а главное — они проникнуты тем же юридическим жизнепониманием, что и пенитенциалы англо-саксонские и германские, да и эти последние ведь только в более резкой форме выразили те идеи, которые усвоены были от Рима. Наконец, Римская Церковь освятила юридический взгляд на смысл покаяния и на значение епитимий тем, что ввела его в свою догматику и установила соответствующую покаянную практику. По католической догматике, в исповеди кающийся освобождается только от вечного наказания за грех (culpa et poena aeterna), но в удовлетворение правды Божией должен понести временное наказание на земле или в чистилище (см.: Joannes Perrone. Praelectiones theologicae, vol. VI. Tractatus de poenitentia).

Тридентский Собор 15-м правилом анафематствует тех, кто отрицает временное наказание за грех после того, как «властью ключей» снимается наказание. «Должны, — постановил тот же Собор, — священники Господни налагать удовлетворения (satisfactiones) по качеству преступлений и по способности кающихся... Пусть имеют они пред глазами, что удовлетворение, которое они налагают, служит не только к ограждению новой жизни и к исцелению слабостей, но и к изглаждению прежних грехов и наказанию за них... Этого новаторы понять не хотят, учат, что самое лучшее покаяние есть новая жизнь, так что уничтожают всякий смысл и употребление удовлетворения» (Sessio XIV, cap. VII ad fin). Тяготеющее над грешником наказание церковная власть может сложить, пользуясь заслугами Христа и святых, причем все это — дело лишь внешнее, нравственного обновления не требуется, как не требуется его и с преступника, освобождаемого от тюремного заключения по манифесту. «В Церкви есть постоянная сокровищница из заслуг Христа и святых» (Perrone. Praelectiones theol. vol. Vll, p. 28. Sqq.). Из этого как бы банка и дают латиняне исповедникам индульгенции, спасающие их от необходимого наказания в виде строгой епитимии. Латинские пенитенциалы, считая епитимию наказанием, стоят в полном согласии с подготовленной ими ересью индульгенции, этим раком для веры и нравственности, по выражению Овербека[117], а в poenitentiale Civitatense это учение об индульгенциях и выражено в довольно ясной и решительной форме (cap. 147. S. 704).

Нечего и говорить о том, что взгляды на епитимии и покаяние хотя бы пенитенциалов англо-саксонских и германских как на суд и наказание, которое можно заменить или выкупить, эти взгляды освящены практикой латинства всех веков. Отпавшее от Церкви католичество «установило между Богом и человеком баланс обязанностей и заслуг, начало прикидывать на весы грехи и молитвы, проступки и искупительные подвиги, завело переводы с одного человека на другого, узаконило обмены мнимых заслуг; словом, оно перенесло в святилище веры полный механизм банкирского дома»[118]. В то время как древнерусские духовники писали умилительные поучения к своим духовным детям, католики издавали «Таксы канцелярий Римской Церкви». Такие таксы издавались много раз: в Риме в 1514 году, в Кельне в 1523-м, в Париже в 1533-м, 1545-м и 1564-м, в Вюртемберге в 1538-м, в Венеции в 1584-м и другие. Конечно, нельзя без содрогания читать в этих католических «таксах» такие, например, параграфы: «Если двое сговорятся убить одного, получают прощение за 134 лиры 14 сольдо». «Желающий заблаговременно запастись прощением за всякое случайное убийство, которое он может сделать в будущем, платит 168 лир 15 сольдо». «За убийство отца, или матери, или сестры следует уплатить для прощения 17 лир 14 сольдо 6 динариев». «Отец и мать, задушившие свое дитя по обоюдному согласию, уплачивают 26 лир 1 сольдо». «Изувечивший клирика получает прощение за 63 лиры и 14 сольдо»[119].

В настоящее время католики готовы всячески открещиваться от подобных «такс» за самые тяжкие грехи. Но ведь католическая покаянная практика и доселе идет все тем же путем, проложенным в обход добродетели, подвига и нравственного совершенствования. Многие из проявлений покаяния католического в настоящее время могут служить лишь забавным зрелищем для интернациональной толпы туристов; однако верующий в папу католик и теперь еще надеется получить спасение и прощение грехов через индульгенции.

Вот что пишет профессор В. А. Керенский, наблюдавший католическую жизнь в Вечном Городе: «Доселе рядом с папой совершается торговля индульгенциями, совершается публично по многочисленным храмам Рима. До какой бесцеремонности доходит при этом римская курия, можно судить по следующим примерам. Посещая одну из наиболее известных в Риме церквей — Capella sancta sanctorum, помещающуюся недалеко от Латеранского дворца, я увидел в этой капелле довольно высокую лестницу, по которой лезли на коленях верующие, и около лестницы большую толпу любопытствующих туристов, смотрящих на это странное на первый взгляд явление. Мое недоумение, однако ж, разрешилось после того, как я прочитал наклеенную недалеко от лестницы следующую индульгенцию, напечатанную на латинском, итальянском, немецком и французском языках: “Папа Лев IX в 850 году и Пасхалис в 1100 году обещают прощение грехов девяти лет за каждую из 28 ступеней этой лестницы, если только верующий с приникновенной головой, сокрушенным сердцем и воспоминаниями о страданиях Иисуса Христа взойдет по этой лестнице”...»[120].

Если бы мы на основании всего сказанного теперь же произнесли решительное суждение о взаимоотношении латинских пенитенциалов и церковных епитимийных Номоканонов, то мы сделали бы это преждевременно и были бы несправедливы. Дело в том, что в позднейших церковных Номоканонах встречаются элементы, которые сглаживают их принципиальную противоположность латинским пенитенциалам[121]. Вот почему нам и должно рассмотреть и оценить эти элементы юридического понимания в церковных епитимийных Номоканонах.

5

УКЛОНЕНИЯ ОТ КАНОНИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ПОКАЯНИЯ В ЕПИТИМИЙНЫХ НОМОКАНОНАХ

«Представление древнерусского духовника о епитимии (следовательно, и о покаянии) значительно расходилось со взглядом на нее Церкви. Это средство духовного врачевания он считал актом юридическим, совершенно внешним»[122]. Такое общее утверждение, несомненно, неверно, как это можно видеть из сказанного у нас выше о взглядах древнерусских духовников на покаяние. Однако нельзя не признать, что в некоторых Номоканонах и других памятниках церковной покаянной письменности встречаются наставления, рассуждения и епитимии, возможные только при юридическом взгляде на все дело покаяния, на значение епитимии как судебного наказания.

Так, епископ Нифонт на вопрос Илии: «Оже будут душегубцы и не имут законных жен, како держати им опитемья? — не повеле, зане молоди; и паки оженятся, а состареются, тоже, рече, дай опитемья»[123]. Следовательно, епитимию можно переносить с молодости на старость. Тот же епископ в беседе с Кириком позволял «жене мужу своему помочи **терпети** опитемьи или мужу жене»[124]. Печерские иноки из любви друг к другу разделяли епитимию согрешившего брата по трое или по четыре[125]. В «Златой Чепи», рукописи библиотеки Троицкой лавры № 214, говорится: «Если грех будет тяжек, то совокупятся нань два или трие и одолеют ему»[126]. В одном весьма распространенном по древнерусским рукописям правиле прямо предписывается: «Аще в опитемьи будет кто, достоит всей семьи говети, помогая старейшему, аще дети или братья, добро есть»[127]. В греческом Номоканоне, изданном Котельером, есть даже такая статья (69): «Если кто возьмет дар — или иерей, или кто другой, чтобы совершить покаяние, и не сделает его своевременно, пусть совершает покаяние двойное»[128]. Сюда же можно отнести совет «духовному чаду на три части разделити грех: первая часть — Премилостивого Бога, вторая часть — на попа, а третья часть — на кающегося»[129]. Иногда, впрочем, этот совет дополняется так: «Коли исповедник сохранит свою (часть) и потом иерей прибавит на него и вторую, третью»[130]. Думается, нет особенной нужды доказывать, что все подобные явления возможны лишь при внешне юридическом понимании покаяния и епитимий.

В восточных епитимийниках можно найти и характерный для латинских пенитенциалов «пост на хлебе и воде». Профессор А. С. Павлов указал в Котельеровском Номоканоне шесть раз формулу: покается на хлебе и воде (ст. 159, 162, 168, 169, 170, 171) и четыре подобных же формулы в епитимийных правилах, изданных Питрою[131]. Четыре раза встретили мы эту же формулу в епитимийниках, изданных профессором А. И. Алмазовым[132], и до девяти раз в «Материалах...» профессора С. И. Смирнова[133].

В «Правиле святых о епитимиях» по рукописному сборнику XVI века Волоколамской библиотеки № 560 встречается даже такая «епитимия»: «А нос урезати им»[134].

Можно найти в восточных епитимийниках и некоторые виды выкупов или замены епитимий. В правиле Халкидонского Собора по Сборнику XIV–XV века Кирилло-Белозерского монастыря читаем: «Аще кто алкати не может, да испоет псалмов 47; аще ли не умеет, да даст сребренице; аще ли не имать цаты, от брашна еже имать да даст»[135]. Но особенно часто встречается позволение заменять епитимию служением литургий. В Котельеровском Номоканоне читаем[136]: «О всяких грехах литургии, венец Небесный, прощение всех грехов и разрешение падений, надежда вечной жизни и блаженны живущие и делающие их»[137]. Есть в этом Номоканоне и еще несколько статей, одобряющих служение литургий для искупления греха (см.: с. 268, 279, 438; р. 116, 118, 139). В рукописи Кормчей Румянцевского музея № 233 есть «заповедь и уставы святых отец 300 и 18, иже в Никеи» (л. 332). В этой статье, писанной польско-русским языком, читаем: «Буди ведомо... избавят от грехов 10 литургий за 4 месяца поста, за 8 месяцев поста 20 литургий, за 12 месяцев поста, то есть за год, 30 литургий, 15 Псалтирь, за Псалтирь 5 сребреник, за литургию 2 динара... за 12 дней поста едина литургия, за день поста 56 “Отче наш” или 200 метаний, глаголя: “Господи, Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас”. Псалтирь 10 за лето поста, Псалтирь за 2 литургии»[138]. Подобные же наставления с той же самой расценкой поста и литургий встречаем в рукописном Требнике XV века Софийской библиотеки, № 838[139], в рукописи Синодальной библиотеки, № 153 (С. И. Смирнов. Материалы... С. 31), в «Златой Чепи» XVI века библиотеки Троицкой лавры, № 214, и в Канонике XVI века той же лавры, № 365, в Серпуховском сборнике 1645 года[140], в сборнике Синодальной библиотеки, № 321. (Л. 266, об.)[141], в рукописи Волоколамской библиотеки, № 566. (Л. 481) и № 576. (Л. 260, об.), в епитимийнике Григоровича[142], в «Заповеди и уставе святых отец 318», изд. Ягичем[143]. Приведенный нами перечень известных нам правил о замене епитимий служением литургий показывает, что правила эти были довольно распространены. Вместо года поста можно отслужить 30 литургий, за другой год — еще 30 литургий. «Тако росчести могут с молящимися», — прибавляют некоторые памятники[144].

Нельзя не видеть, что приведенные нами свидетельства совершенно противоречат выше нами рассмотренным принципиальным взглядам восточных и, в частности, древнерусских Номоканонов на сущность покаяния как целения болящей совести.

Необходимо заметить, что не следует прежде всего переоценивать значения подобных свидетельств. Их сравнительно очень немного. Относительно, например, поста на хлебе и воде можно согласиться с профессором Суворовым, что, несмотря на приведенные профессором Павловым свидетельства, его положение, будто формула «на хлебе и воде», говоря вообще, неизвестна восточным Номоканонам, остается во всей силе. Если о западных пенитенциалах говорится, что им свойственна эта формула, то это значит, что не нужно отыскивать в них, так сказать, днем с огнем эту формулу и считать, сколько раз употреблена она, потому что на каждой странице и чуть не на каждой строке она сама собою бросается в глаза[145]. Немногие рассеянные в куче рукописей строки не меняют общего идейного духа восточных епитимийных Номоканонов, по которому покаяние и епитимия — врачевство. Приведенные нами выражения с оттенком юридического понимания покаяния стоят в восточных Номоканонах как что-то чуждое, откуда-то совне навеянное.

Действительно, отчасти мы можем видеть здесь отголосок все того же латинства. Известен факт сношений Болгарской Церкви с Римом во второй половине IX века, когда болгары обращались к папе Николаю I, между прочим, с просьбой прислать им руководственную книгу для наложения покаяния, и папа такую книгу прислал[146]. После полемики профессоров Суворова и Павлова по вопросу о западном влиянии на древнерусское право можно считать установленным, что в глубокой древности был в сокращении переведен на славянский язык Мерзебургский пенитенциал и надписан: «Заповедь святых отец». Открытая Гейтлером в глаголической рукописи X века на Синае, эта «Заповедь» впервые издана в 1882 г., а новое издание сделано профессором Бенешевичем в 1908 г. Эта латинского происхождения «Заповедь» вошла в древнеболгарские Кормчии, из которых одна — Устюжская, XIII в. — хранится в Румянцевском музее (рукопись № 230. Л. 106–108), другая — Иоасафовская — в библиотеке Московской духовной академии (№ 54. Л. 83–85). «Заповедь» сохраняет все типичные черты латинских пенитенциалов с их юридическим идейным содержанием. Но не мешает заметить, что переведен был именно Мерзебургский пенитенциал, то есть лучший сравнительно с другими, менее проникнутый юридическим пониманием покаяния, а потому и не особенно резавший слух людей, о покаянии мысливших по-церковному. Так или иначе, «Заповедь святых отец», несомненно, влияла на состав наших славянских епитимийников, а может быть, даже и на греческие Номоканоны. Профессор А. С. Павлов указывал греческие правила, соответствующие первому и второму параграфам пенитенциала, и поставил вопрос: что – оригинал и что – перевод? Сам Павлов оригинальным считал текст греческий[147], но с этим не соглашался профессор Суворов[148]. Профессор Заозерский с точки зрения древности отдает бесспорное преимущество тексту латинскому[149]. В славянских памятниках следы «Заповеди святых отец» более известны. Тринадцать правил из нее внесены в известную в древнерусской письменности статью «Заповедь святых отец ко исповедующимся сыном и дщерем»[150]. Отдельные правила «Заповеди» тоже встречаются в славянских епитимийниках[151].

Профессор Н. А. Заозерский предполагает, что эта латинская «Заповедь», помещенная в древнеславянских Кормчих, вытеснила оттуда предисловие Иоанна Схоластика к его своду в 50 титулов, а в этом предисловии ярко выражен православный взгляд на покаяние и на значение епитимий. «Ученики и апостолы великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, – читаем мы в этом предисловии, – а также и Церкви Его Святой архиереи и учители не полагали, что согрешивших должно подвергать истязаниям, как это предписывают гражданские законы, ибо это казалось им занятием пошлым и весьма нерадивым. К заблуждающимся и уклоняющимся от правого пути устремлялись, как добрый пастырь, без всякаго замедления <...> Что было только расстроено и попорчено укрепляя и исправляя некоторыми смягчающими врачевствами и связывая разумными запрещениями, и таким образом благодатию и содействием Духа болящих возвращали в первоначальное здоровое состояние»[152]. Исчезновение из Кормчей этого прекрасного предисловия с его истинным взглядом на покаяние – результат заметного и печального влияния на Русь латинства с его юридическими понятиями.

Латинское влияние на Русь несомненно и исторически. Еще в XI столетии преподобный Феодосий Печерский в «Слове о вере хрестьянской и латиньской» печалуется, что «русская земля исполнена варягов», «что по всей земли варязи суть» и трудно уберечься от латинского зловерия, «межи тех живуще в едином месте». Из «Впрашания» Илии видно, что в XII веке носили «к варяжьскому попу дети на молитву», и епископ Нифонт назначает за это шестинедельную епитимию, «занеже акы двоверци суть»[153]. Разными путями латинские юридические взгляды на покаяние могли усваиваться и на Руси и проникать в епитимийные Номоканоны. Когда же школьная догматика стала под влияние католичества непосредственное, тогда взгляды католические на покаяние и на епитимии появились и в богословских сочинениях, которые принизили древнерусские, чисто православные взгляды на эти предметы. Ведь Феофан Прокопович, несомненно, под влиянием католических догматиков, с которыми полемизирует, говорит, рассуждая о покаянии, что епитимии налагаются хотя и не для удовлетворения Богу за грех, но все же между прочим для примера и устрашения других[154]. Отсюда мнение, будто «епитимии как наказания церковные, поражая одних грешников, вразумляют и устрашают других», внесено в анонимную полемическую статью «О епитимиях и так называемых индульгенциях»[155]. В «Напоминании священнику об обязанностях его при совершении Таинства покаяния»[156] читаем такое определение епитимии: «Епитимия вообще означает понесение чего-либо скорбного и неприятного и совершение какого-либо дела для исправления жизни и заглаждения вины»[157]. «Епитимия есть или вид взыскания духовного для исправления грешника, или вид врачевства духовного для уврачевания язв души»[158]. Определения, совершенно чуждые духу Православной Церкви, православным епитимийникам. Древнерусские духовники, не знавшие епитимии как наказания, вместе с преподобным Феодором Студитом говорившие о том, что епитимию должно принимать с радостью, а не как что-либо «скорбное и неприятное», — лучше понимали покаяние, нежели епископ Платон. Но кто виноват, что некнижные древнерусские духовники лучше понимали покаяние, нежели ученый епископ XIX века? Виновато католичество, поработившее духовную школу, через которую и проникает в сознание членов Церкви, принижая у них высоту христианского идеала покаяния и низводя покаяние на уровень гражданского суда с его механическими наказаниями виновных.

Впрочем, мы не склонны все дурное в восточных епитимийных Номоканонах и вообще у представителей Церкви объяснять исключительно одним католическим влиянием. Некоторый юридический оттенок в понимании покаяния мог появиться у церковных авторов и самостоятельно. Христианство есть совершенно новая жизнь. Церковь — общество надсоциальное; она живет по особым, духовным, благодатным, а не по гражданским юридическим законам[159]. Конечно, не все люди и не всегда способны удержаться на высоте церковного жизнепонимания. Обращаясь больше в жизни естественной с ее внешними, юридическими, искусственными нормами, люди настолько проникаются этим юридическим духом, что часто готовы бывают те же юридические нормы переносить и в церковную жизнь. Это печальное явление, к сожалению, самое обыкновенное. Понять сущность церковной благодатной жизни часто не могут люди даже и считающие себя просвещенными и высококультурными. Неужели же можно требовать и даже ожидать, чтобы полуграмотные духовники XII—XVI веков никогда не принижали церковных идеалов? А ведь следы юридического понимания покаяния можно наблюдать именно в Номоканонах сомнительного качества, вроде Котельеровского, о котором профессор А. С. Павлов писал: «Судя по странностям, чтобы не сказать нелепостям, которые встречаются в нем довольно часто, можно догадываться, что он составлен каким-нибудь малограмотным духовником XII века, в эпоху крайнего упадка церковного законоведения в Греции»[160], — в родных ему «Зинарях», составлявшихся в среде благочестивых, но мало образованных духовников. В древнее время почти у каждого духовника был свой «номоканун». Происхождение этих «номоканунов» профессор Ягич описывает так: «Книголюбивый поп записывал для себя нужные места или же то, что, он думал, ему нужно»[161]. Вполне понятно, что «в сборники церковных правил весьма рано проникли уставы, которые не основывались на православной науке Церкви. Церковь поэтому запрещала их, помещая между ложными книгами или апокрифами, также "худые номокануны"»[162]. Древнейший список «отреченных книг» свидетельствует: «Суть же ложная писания, яко худыи си номокануньци у попов по молитвенником»[163]. Из «Впрашаний» Кирика видно, что Кирик — «один из сонма тех малограмотных попов, в среде которых и обращались все худые номокануны»[164] — нередко вычитывает правила из таких книг, которые, по мнению православного епископа, «годятся сжечи»[165]. Когда Кирик вычитывал правила, где епитимия понимается юридически, так что ее можно заменить, то Нифонт таких правил не одобрял. Кирик прочитал, «како опитемьи избавляют 10 литургий за 4 месяца, а 20 за 8, а 30 за лето». Нифонт резонно заметил: «И что си написано, царь бы али инии богатии согрешающе даяли за ся служити, а сами не трудяче ни мало. Неугодно»[166]. В довольно распространенном «правиле» читаем вопрос: «Се глаголют неции и рассчитают на лето, 10 служб за 4 месяца, а поститься и покланяться не заповедают, и от мяс и млека и от питья не бранят, а 30 служб за год чтут». На этот вопрос дан такой ответ: «Се отинудь, зло есть: то князь бы или богатый согреша много давали бы на урочные службы, а сами ся не трудя, ни оста зла и неправды, тако быша и во ересь вошли, послушая учители злых, чреву работа, а не Богу. Иже бо тако учат, то лестьцы суть и блазнители, а не учители. Им же кто телом согрешил, тем и да потрудится»[167]. Из «Заповеди святых отец» в древнерусских епитимийниках, может быть, наибольшим распространением пользовалось правило, запрещающее пост по найму: «Аще кто возьмет мзду, хотя зань поститися, толико же за ся постится, а еже взял раздати нищим; аще ли не даст нищим, за то осужден будет, яко чужи грехи возмлет и нелепо есть; да не именуется раб Христов»[168].

Следы юридического понимания покаяния и епитимий следует отмечать с исторической точки зрения, но нельзя о восточных епитимийных Номоканонах судить по «худым номоканунцам», которые осуждала сама Церковь; этих номоканунцев можно и не принимать во внимание при характеристике принципиальных взглядов на смысл покаяния по сознанию людей церковных. Церковная психология покаяния все время оставалась тою, как определили ее основоположительные канонические епитимийники. Духовники-«потаковники» или корыстолюбцы и в Церкви извращали истинное понимание покаяния, приближая его к латинскому, но Православная Церковь никогда не принижала своего высокого и чистого учения о покаянии. Константинопольский патриарх Иеремия писал протестантским богословам, что «Церковь Православная признает только те епитимии, которые возлагаются служителями ее как лекарства. Если же они употребляются не так, как предписали употреблять и сами употребляли их вначале отцы, для уврачевания только греха, в таком случае и мы их отвергаем, тогда и мы признаем их тщетными и бесчестными и утверждаем, что такими, бесспорно, и должно их признавать»[169].

Всякая попытка подчеркнуть на почве Православия юридический и дисциплинарный характер покаяния должна быть признана неудачной. Профессор Н. А. Заозерский пишет: «С одной стороны, епитимия есть, несомненно, дисциплинарное наказание – прямое последствие греха. Грех удаляет человека от Бога: как же может согрешивший тяжким грехом приступить к общению с Богом в Таинстве причащения? Нет греха больше, как недостойное причащение Святых Таин. Посему каждая епитимия есть запрещение на какое-либо время причащения Святых Таин... Удержание или запрещение причащения было прямо **лишением права** – наказанием»[170]. Прежде всего в этих рассуждениях есть некоторое противоречие. О епитимии говорится, что она есть и дисциплинарное наказание, и прямое последствие греха. Совместимы ли эти понятия? Бывает ли дисциплинарное взыскание **прямым последствием** проступка? Из шалости школьника еще ничуть не вытекает, что он должен стоять в углу или остаться «без обеда». Из воровства или убийства тоже никак не получается тюремного заключения. Епитимия же есть именно прямое, а не искусственное, как все дисциплинарные взыскания, последствие греха. Затем, можно ли епитимию назвать лишением права? Наказание есть именно лишение права. Преступник, хотя и совершил преступление, все же имеет право пользоваться свободою, но его по искусственно созданным законам насильно лишают этого права. Совсем другое при покаянии. Согрешивший теряет право, а его насильно этого права не лишают. Если человек сам не может чем-нибудь пользоваться, то это лишение нельзя назвать наказанием. Разница между епитимией и наказанием именно та, что епитимия есть прямое последствие греха, а дисциплинарное взыскание – последствие непременно искусственное. Церковь выше юридической условности и искусственности. Кроме того, трудно в одном понятии епитимии объединить и наказание, и врачевство. Наказание не врачует. Вот почему лучше отвергать за епитимией значение дисциплинарного взыскания, тем более что нигде в церковных канонических правилах и вообще в епитимийной литературе епитимия дисциплинарного характера не имеет. Привнесение же юридического дисциплинарного элемента в учение о покаянии может приводить к совершенно странным последствиям.

Католичество юридическое представление покаяния внесло в свою догматику и практику. В Православной Церкви грешат юридическим пониманием покаяния отдельные лица, Церковь же пребывает свята и непорочна. В католичестве грешит все общество и только отдельные лица возвышаются над церковными заблуждениями.

В Православной Церкви покаяние – врачебница, из которой люди выходят со светлым, озаренным надеждой лицом, потому что в руках они несут лекарства для уврачевания их тяжелых и гнетущих совесть греховных недугов. В католичестве покаяние – судилище, из которого обвиненные и приговоренные к тяжелым наказаниям преступники выходят мрачные и подавленные беспощадностью правосудия. Хорошо еще, что от наказания можно откупиться; иначе нет надежды на спасение, потому что вполне удовлетворить разгневанного Господина невозможно. Такая существенная разница в психологии покаяния церковного и католического весьма характерна вообще для религиозной психологии члена Церкви и члена католического общества. Святитель Григорий Богослов знает три типа религиозно-нравственной жизни: рабов, наемников и сыновей. «Если ты раб, – пишет святой отец, – бойся побоев. Если наемник, одно имей в виду: получить. Если стоишь выше раба и наемника, даже сын – стыдись Бога как Отца; делай добро, потому что хорошо повиноваться Отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить – угодить Отцу само по себе награда»[171].

Католичество с его понятием о покаянии не дает человеку подняться выше первой ступени – рабства, где он боится побоев, а Церковь возводит своего члена на ступень сына, где он сознает себя не трепещущим рабом и не мечтающим о заработной плате наемником, а именно сыном Небесного Отца.

Наши западники так часто говорят, что в Западной Европе были университеты еще тогда, когда на месте старейшего русского университета рыскали дикие звери. На это мы можем сказать: пусть так! Но когда в Западной Европе ученые теологи принижали и извращали понятие о христианской жизни и нравственности, это понятие было чисто и высоко у наших едва бредущих по Псалтири духовников, и это потому, что они жили в Церкви, отступив от которой, Западная Европа потеряла просвещающую всякого человека благодать Божественного Духа. Без Церкви нет пользы ни в культурном прогрессе, ни в накоплении знаний, ни в усовершенствовании форм политического и общественного строя. Церковь – *столп и утверждение истины* (1 Тим. 3, 15), а вне ее – одно земное мудрование, часто враждующее против мысли Божественной.

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ И ЦЕРКОВЬ

У Церкви нет скрижалей, на которых были бы начертаны письмена Божественным перстом. Церковь имеет Священное Писание, но Тот, Кто создал Церковь, ничего не писал. Лишь однажды сказано о Христе, в Евангелии от Иоанна, что Он, низко наклонившись, писал, но и в этот раз Христос писал перстом, и писал на земле. Да, может быть, и не писал каких-нибудь слов, а лишь чертил перстом по направлению к земле. И, однако же, Церковь имеет Писание, которое она называет Священным, Божественным.

Христос не писал... Думается, если в достаточной мере поразмыслить над этим фактом, то можно уяснить себе отчасти самую сущность дела Христова. Другие религиозные вожди человечества, основатели различных школ философских, обыкновенно писали и много, и охотно, а Христос ничего не писал. Не значит ли это, что дело Христово по существу своему совсем не то, что дело каких-нибудь философов, учителей, передовых представителей умственной жизни человечества? Да и сама Церковь, разве смотрела она на своего Основателя как на одного из учителей человечества? Разве усматривала она в Его учении существо Его дела? Нет, христианская Церковь с величайшим напряжением своих богословских сил отстаивала ту великую религиозную истину, что Христос есть воплотившийся на земле

Единородный Сын Божий, Единосущный Богу Отцу. За эту истину подвизались до крови величайшие отцы Церкви. В борьбе за эту истину были они непреклонны. Здесь они не уступали врагам ни одной пяди, в буквальном смысле — ни одной иоты, которой в греческом языке подобосущный (ὁμοιούσιον) отличается от единосущного (ὁμοούσιον). «Называющие ариан христианами находятся в великом и крайнем заблуждении», — писал святитель Афанасий Великий[1]. Так определенно мыслил сей адамант Православия о невозможности быть христианином, отрицая воплощение Сына Божия, Единосущного Богу Отцу.

Но неужели воплощение Единородного Сына Божия нужно было лишь для того, чтобы написать и вручить человечеству какую-нибудь книгу? Нужно ли быть непременно Единородным Сыном Божиим для написания книги? И если Церковь так настаивала именно на Божественном достоинстве своего Основателя, она, очевидно, не в Писании усматривала сущность Его дела. Воплощение Сына Божия нужно было для **спасения** человечества, а не для написания книги. Никакая книга спасти человечество не могла и не может. Христос не есть **Учитель**, а именно **Спаситель** человечества. Нужно было возродить истлевшее грехом естество человеческое, и начало этому возрождению положено было **самим воплощением** Сына Божия, а не Его учением, не книгой Нового Завета. Эта истина со всей решительностью высказана была церковными богословами еще во II веке. Как известно, начиная с середины II века Маркион и его последователи проводили резкое различие между Ветхим и Новым Заветом. Учили даже, что два Завета от разных богов ведут свое начало. Новый Завет, следовательно, по их мнению, содержит в себе именно **новое учение**, прямо противоположное учению ветхозаветному, а потому его и отменяющее. Но Сам Христос, и апостолы, и Церковь с самого начала признавали ветхозаветное Писание в качестве авторитета. Учение Маркиона немедленно встретило себе надлежащий отпор со стороны церковных писателей. В полемике против Маркиона богословы II века подробно раскрывали, что Новый Завет Ветхого не отменяет; наоборот, весь Новый Завет уже предсказан в Ветхом. «Пророки знали Новый Завет и возвещали его»[2]. «Читайте, — пишет святитель Ириней Лионский, — внимательнее данное нам апостолами Евангелие и читайте внимательнее пророков, и вы найдете, что вся деятельность, все учение и все страдание Господа нашего предсказано ими»[3]. Следовательно, в смысле учения Новый Завет ничего нового по существу, **совершенно нового,** не дает. Кто склонен был смотреть на Христа больше как на Учителя, конечно, несколько смущался такими рассуждениями и теми выводами, которые из них напрашиваются сами собой. Но величайший богослов II века святитель Ириней Лионский, «умащенный, — по словам святителя Епифания Кипрского, — Небесными дарованиями истинной веры и ведения»[4], рассеивает это смущение. Он именно и обращает внимание на то, что не новое учение составляет цель и сущность Христова пришествия. «Если, — пишет он, — у вас возникнет такая мысль и скажете: что же нового принес Господь пришествием Своим? То знайте, что Он принес **все новое тем, что принес Себя Самого и тем обновил и оживотворил человека**»[5]. Обновление человечества, следовательно, есть плод самого пришествия, самого воплощения Сына Божия. Эту мысль особенно ярко выразил святой отец в недавно открытом произведении «Доказательство апостольской проповеди» (гл. 99). «Другие не придают никакого значения снисшествию Сына Божия и домостроительству Его воплощения, которое апостолы возвестили и пророки предсказали, что **через это должно осуществиться совершенство нашего человечества**. И такие должны быть причислены к маловерам». Итак, совершенство нашего человечества, по учению святителя Иринея, должно осуществиться именно домостроительством воплощения Сына Божия, а не каким-нибудь учением, не написанием какой-нибудь книги. Своим воплощением и вочеловечением Сын Божий, второе Лицо Святой Троицы, сделал людей причастниками Божественного естества. Восприняв человечество в единство Своей Ипостаси, Сын Божий, воплотившийся, стал новым Адамом, родоначальником нового человечества. «По образу и по подобию истлевша преступлением видев Иисус, приклонив Небеса сниде и вселися во утробу девственную неизменно, да в ней истлевшаго Адама обновит...»[6]. «Сын Всевышнего стал Сыном Человеческим, чтобы человек сделался сыном Божиим», — говорит святитель Ириней[7]. В новом человечестве, которое зиждется на основе воплощения Сына Божия, восстанавливается единство естества человеческого, единство, разрушенное грехом. Это новое человечество Сам Христос наименовал **Церковью**. В 16-й главе Евангелия от Матфея мы читаем о том, как апостол Петр от лица всех апостолов исповедал истину воплощения Единородного Сына Божия. И Христос ответил Петру: *На сем камне* (очевидно, на воплощении, на том, что Он — *Сын Бога Живаго) Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее* (Мф. 16, 16, 18). А разлучаясь и прощаясь со Своими учениками, Христос обетовал им иного Утешителя — Духа Святого, Который будет наставлять их, будет вести (ὁδηγήσει) ко всякой истине и Который пребудет с ними вовек (см.: Ин. 14, 16–17; 15, 26; 16, 13). Об этом-то Духе Святом и говорится постоянно в Священном Писании, что Он оживляет Церковь, которая есть Тело Христово. В членах Церкви живет Дух Божий (см.: Рим. 8, 9, 11, 23, 26; 2 Тим. 1, 14; 1 Пет. 4, 14), Который их водит (см.: Рим. 8, 14). Дух Святой есть единый источник всех духовных даров, которыми наделены члены Церкви (см.: 1 Кор. 12, 4–11). Церковь и вся как целое, и в отдельных своих членах живет, мыслит и преуспевает в совершенстве, руководимая Духом Святым. Отдельный человек лишь по связи с Церковью получает все необходимые для своего нравственного пересозидания силы.

Вот как и Священное Писание, и разум Церкви заставляют нас представлять себе смысл и сущность дела Христова. Дело Христово — создание Церкви, нового человечества. Понимаемое так дело Христово действительно становится исключительным; оно безмерно возвышается над всяким делом человеческим. Так, часто теперь в языческой литературе, в буддизме и в Талмуде, в Вавилоне и в Египте находят параллели к учению Христа. Но кто смотрит на Христа как на воплотившегося Сына Божия, для того всевозможные речи об исторических «влияниях» на христианство не имеют ни малейшего смысла. Сущность Христова дела — не в учении, а потому явная бессмыслица и даже кощунство ставить Христа в разряд **учителей**-мудрецов вместе с Буддой, Конфуцием, Сократом и другими. Христос сделал человечество причастным естества Божественного, влил в человеческое естество новые благодатные силы, создал Церковь, ниспослал Духа Святого. Всего этого ни один мудрец-**человек** сделать не мог, какие бы высокие истины он ни проповедывал, какие бы умные и великие книги он ни писал. «Наш неизменный Колумб всех открытых Америк» (как метко назвал Льва Толстого В. С. Соловьев) в предисловии к женевскому изданию «Краткого изложения Евангелия» писал: «Я смотрю на христианство как на учение, дающее смысл жизни... А потому для меня совершенно все равно: Бог или не Бог был Иисус Христос». Но Церковь понимала, что посмотреть так на христианство — значит свести его к полному ничто. Мало указать человеку смысл жизни. Нужно дать ему силы для жизни. Нужно пересоздание самого человека. Человечество спасается только воплощением Сына Божия и Его созданием — Церковью.

Указанное в общих чертах церковное понимание дела Христова и должно служить единственным исходным пунктом для всяких наших рассуждений о Священном Писании.

Христос не писал... Он и приходил на землю вовсе не за тем, чтобы писать. Сущность дела Его — не учение, не написание книги, например полного курса христианской догматики. Нет, Его дело — не книжное.

Но если это так, то что же тогда такое Священное Писание?

Христос создал Церковь. Церковь существовала и тогда, когда ни одной книги Священного Писания Нового Завета еще не было. Ведь книги Нового Завета написаны апостолами уже после, в течение более полустолетия от начала исторического бытия Церкви. В написанных ими книгах апостолы оставили памятники своего устного благовествования. Писали они для Церкви уже существующей, и книги свои Церкви вручили для вечного назидания. Очевидно, книги Священного Писания не составляют сущности христианства, потому что само христианство не есть учение, а есть именно **новая жизнь,** создаваемая в человечестве Духом Святым на основе воплощения Сына Божия. А потому не будет дерзостью сказать, что не Священным Писанием как книгой спасается человек, а благодатию Духа Святого, живущего в Церкви. Церковь ведет людей к совершенству. У Церкви есть и иные пути, и иные средства для этого, кроме книг Священного Писания. Святитель Ириней Лионской пишет: «Многие племена варваров, верующих во Христа, имеют спасение свое, без хартии или чернил написанное в сердцах своих Духом, и тщательно сохраняют древнее Предание. Принявшие эту веру без письменности суть варвары относительно нашего языка, но в отношении учения, нрава и образа жизни они по вере своей весьма мудры и угождают Богу, живя во всякой правде, чистоте и мудрости»[8].

Чтобы сделаться последователем какой-нибудь определенной философской школы, нужно усвоить философские труды родоначальника этой школы. А достаточно ли знать Новый Завет, чтобы сделаться христианином? Достаточно ли этого знания для спасения? Конечно, нет. Можно знать наизусть весь Новый Завет, можно в совершенстве знать всю новозаветную науку и, однако, быть очень и очень далеким от спасения. Для спасения необходимо **приложиться** к Церкви, как и в книге Деяний апостольских сказано, что спасающиеся прилагались к Церкви (см.: Деян. 2, 47; 5, 13–14). Это было тогда, когда Писания не было, но была Церковь и были спасающиеся. Почему же необходимо было прилагаться к Церкви? Да потому, что для спасения нужны особые благодатные силы, а силы эти можно иметь лишь тому, кто причастен к жизни церковной, к жизни единого и неразделимого Тела Христова. Благодатная сила Духа Святого действует в Церкви многоразлично: в Таинствах и священнодействиях Церкви, в общей молитве и общей любви, в церковных служениях; как богодухновенное слово Божие действует она и через книги Священного Писания. Здесь мы подходим к определению Священного Писания. Книги Священного Писания — одно из средств, через которые в Церкви действует на людей благодатная сила Божия. Дух Божий оживляет только Тело Церкви, а потому и Священное Писание может иметь смысл и значение только в Церкви. «Должно прибегать к Церкви и воспитываться в ее недре и питаться Господними Писаниями. Ибо Церковь насаждена как рай в этом мире. Посему “от всякого дерева райского можешь вкушать”, — говорит Дух Божий, то есть вкушайте от всякого Писания Господня»[9].

Итак, Священное Писание — одно из проявлений общей благодатной жизни Церкви. Оно — имущество церковное, драгоценное и бесценное, но имущество именно церковное. Священное Писание нельзя отрывать от общей жизни церковной. Только Церковь дает смысл существованию Писания. Священное Писание не есть самостоятельная величина; его нельзя считать данным для Церкви законом, который она может исполнять и от которого она может отступать. Священное Писание явилось в недрах Церкви и ради Церкви. Церковь владеет Писанием и употребляет его на пользу своих членов.

Наши православные храмы, думается, наглядно проповедуют о значении Писания в Церкви. Евангелие у нас лежит на престоле вместе с прочими священными принадлежностями богослужения, вместе с запасными Дарами, с Преждеосвященными Агнцами. Апостол же хранится вместе с другими богослужебными книгами. А в древней Церкви и Евангелие обычно хранилось в скевофилакирионе, приблизительно в нашей ризнице, откуда выносилось только для всенародного чтения за богослужением. Если бы христианство было чем-то вроде философской школы, то в наших собраниях церковных мы, конечно, занимались бы только изучением и истолкованием Нового Завета; но у нас этого нет. Христианство — не школа, и чтение Священного Писания представляет у нас лишь одну из стихий общественного богослужения. В полноводной реке благодатной жизни церковной Священное Писание — лишь одна струя.

Подобные рассуждения могут показаться как бы принижающими Священное Писание. Но кто более Златоуста говорил о пользе и о величии Священного Писания? Не он ли называл чтение Писания собеседованием с Богом? Не для него ли Божественные Писания были духовным лугом и раем сладости?[10] Но весьма замечательные рассуждения находим мы у святителя Иоанна Златоуста в начале толкования на святого Матфея евангелиста.

«По-настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писаний, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила благодать Духа и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом. Но так как мы отвергли такую благодать, то воспользуемся уже хотя бы вторым путем. А что первый путь был лучше, это Бог показал и словом, и делом. В самом деле, с Ноем, Авраамом и его потомками, равно как с Иовом и Моисеем Бог беседовал не через письмена, а непосредственно, потому что находил их ум чистым. Когда же весь еврейский народ пал в самую глубину нечестия, тогда уже явились письмена, скрижали и наставления через них. И так было не только со святыми в Ветхом Завете, но, как известно, и в Новом. Так и апостолам Бог не дал чего-либо писанного, а обещал вместо Писаний даровать благодать Духа. *Той,* – сказал Он им, – *воспомянет вам вся* (Ин. 14, 26). И чтобы ты знал, что такой путь (общения Бога со святыми) был гораздо лучше, послушай, что Он говорит через пророка: *Завещаю...* вам *завет нов... дая законы Моя в мысли их, и на сердцах их напишу я... и будут вси научени Богом* (Иер. 31, 31, 33; Ин. 6, 45). И Павел, указывая на это превосходство, говорил, что он получил закон (написанный) *не на скрижалех каменных, но на скрижалех сердца плотяных* (2 Кор. 3, 3). Но так как с течением времени одни уклонились от истинного учения, другие от чистоты жизни и нравственности, то явилась опять нужда в наставлении письменном. Размыслите, какое будет безрассудство, если мы, которые должны были жить в такой чистоте, чтобы не иметь и нужды в Писании, а вместо книг предоставлять сердца Духу, если мы, утратив такое достоинство и возымев нужду в Писании, не воспользуемся, как должно, и этим вторым врачевством. Если достойно укоризны уже и то, что мы нуждаемся в Писании и не привлекаем к себе благодати Духа, то какова, подумай, будет наша вина, если мы не захотим воспользоваться и этим пособием, а будем презирать Писание как излишнее и ненужное и таким образом навлекать на себя еще большее наказание?»[11].

Святитель Иоанн Златоуст защищает здесь необходимость изучения Священного Писания, но мимоходом он говорит, что нам, по-настоящему, не следовало бы иметь и нужды в Священном Писании, что при чистой жизни вместо книг душе служит благодать Святого Духа. Этот путь духовного просвещения выше. С патриархами, с апостолами Бог говорил без помощи Писания. Нужда в Священном Писании явилась уже тогда, когда одни уклонились от истинного учения, а другие – от чистоты жизни. Писание – это уже второе врачевство. Достойно даже укоризны то, что мы нуждаемся в Писании. Ясно, прежде всего, что святитель Иоанн Златоуст не отождествляет Священного Писания с христианством. Писание он называет пособием, врачевством. Очевидно, религиозная жизнь может существовать и помимо Священного Писания и без Священного Писания, которое является лишь одним из пособий этой жизни. Жизнь спасающейся души питается Божественным Духом, конечно, в Церкви. Это уже воля Божественного Духа, что для научения людей Он допустил посредство Писаний, книг, особенно тогда, когда душа перестала быть способной для восприятия непосредственных действий Духа.

Весьма замечательно, что приведенные рассуждения святителя Иоанна Златоуста почти буквально повторяет преподобный Исидор Пелусиот в письме к диакону Исидору. Преподобный Исидор в рассуждениях Златоуста видел море, превосходящее обилие мыслей. От рассуждений Златоуста сам Исидор был в положительном восторге, хотя и признает, что на первый взгляд эти рассуждения могут показаться чем-то невероятным и даже соблазнительным. «Не поверишь, может быть, – пишет преподобный Исидор, – услышав, но хорошо уразумев, знаю, не только удивишься, но даже станешь рукоплескать. Что же это такое, что сначала покажется невероятным, а после того сделается не только удивительным, но и достойным рукоплескания? Скажу кратко, немногими слогами выразив и море, превосходящее обилие мыслей». Дальше преподобный Исидор и повторяет рассуждения Иоанна Златоуста[12].

Наконец, великий подвижник и великий авторитет в вопросах духовной жизни и спасения авва Исаак Сириянин, бывший епископом христолюбивого града Ниневии, свидетельствует, что для человека, достигшего совершенства, на высших ступенях созерцательной подвижнической жизни Священное Писание уже не имеет того значения, которое оно имеет для людей, высокого совершенства еще не достигших. «Пока человек не примет Утешителя, потребны ему Божественные Писания для того, чтобы памятование доброго напечатлелось в мысли его и непрестанным чтением обновлялось в нем стремление к добру, и охраняло душу его от тонкости греховных путей: потому что не приобрел еще он силы Духа, которая удаляет заблуждение, похищающее душеполезные памятования и приближающее его к холодности через рассеяние ума. Но когда сила Духа низойдет в действующую в человеке душевную силу, тогда вместо закона Писаний укореняются в сердце заповеди Духа и тогда тайно учится у Духа и не имеет нужды в пособии вещества чувственного. Ибо, пока сердце учится от вещества, непосредственно за учением следует заблуждение и забвение, а когда учение преподается Духом, тогда памятование сохраняется невредимым»[13]. Здесь можно отметить общую с Златоустом мысль о том, что Писание есть пособие для духовной жизни. Чтение Писания обновляет в душе стремление к добру. Но жизнь души не обнимается Писанием всецело. Эта жизнь благодатна, а благодать душе подает, конечно, не книга Священного Писания, а Дух Святой, ниспосланный Церкви.

Приведенные рассуждения великих отцов Церкви на первый взгляд могут показаться соблазнительными, но если вдуматься в них и поставить их в общую систему православного церковного миросозерцания, то нельзя не согласиться, что в них «море, превосходящее обилие мысли». В них можно видеть церковную оценку Писаний. Так могли сказать только люди, всецело жившие в Церкви и вполне усвоившие себе религиозный идеал Церкви, который состоит не в новом школьном учении, а в новой жизни спасенного человечества, созидаемой Духом Святым на основе воплощения Сына Божия.

Но несомненно, что в приведенных святоотеческих мнениях дается непривычная для нас оценка Писания. Эта оценка Писания понятна лишь для того, кто живет сознательно чисто религиозным идеалом. Религиозный идеал Церкви, идеал обожения, которым полно наше богослужение, в современном сознании является уделом весьма немногих.

Может быть, самое печальное в наше время есть именно подделка Христа и Церкви. На христианство смотрят не как на новую жизнь спасенного человечества, объединенного в Церкви, а только как на сумму некоторых теоретических и моральных положений. Слишком много и часто стали теперь говорить о христианском учении и забывать стали про церковную жизнь. Вместе с тем, забывать стали и про то, что главное в деле Христовом — это Его воплощение. На Христа стали смотреть больше как на учителя-мудреца, а истина Его Богосыновства в современном религиозном сознании отошла на задний план. Учителю ведь можно и не быть Сыном Божиим, Единородным и Единосущным Богу Отцу. Христианами теперь готовы назвать уже не только ариан, но даже и тех, кто Христа, как древние иудеи, почитает обыкновенным сыном назаретского плотника, в лучшем случае гениальным религиозным учителем вроде Будды, Конфуция и подобных. У нас и Лев Толстой попал в христиане, да еще не простые, а «истинные христиане». Современному религиозному сознанию нужно и понятно только Христово учение, но не нужен Христос Богочеловек и новая жизнь, принесенная Им на землю и сохраняющаяся в едином благодатном организме Церкви. Христос с Престола одесную Бога Отца в современном религиозном сознании низведен на кафедру проповедника.

Но если пред нами учитель, то каждое его слово, каждый литературный памятник, в котором так или иначе отразилось его учение, должен получать особенное значение. Нечто подобное случилось и со Священным Писанием. Само по себе и независимо от Церкви оно получило особенное значение тогда, когда померк светлый идеал Церкви. Священное Писание стало предметом особенного внимания и разностороннего изучения со времени немецкой Реформации, то есть именно тогда, когда на место Церкви поставлена была отдельная личность и широко открыта была дверь для рационализма, мертвящего всякую подлинно церковную жизнь. Ведь в принципе убившее всякую церковную жизнь протестантство выступало и выступает не иначе, как под знаменем Священного Писания, объявляя боговдохновенной каждую его букву. С речами об особенном уважении к Писанию выступает протестантство даже и теперь, хотя уже и для пасторов не считается обязательной вера в Божество Христа, как показал в последние годы случай с пастором Ято – этим немецким Толстым в одежде пастора – и факты сочувствия пасторов новейшим мифологистам во главе с Артуром Древсом, которые утверждают, что Христос как историческая личность вовсе и не существовал. Потеряв живого Христа и подлинно церковную жизнь, протестанты начали поклоняться книге Нового Завета как какому-то фетишу. Войдите вы в протестантскую кирху крайних протестантских толков. Вы увидите ряды скамеек, обращенных к кафедре, кафедру и на ней Библию. Одним словом, если вынести из любого класса или аудитории икону, то и получится протестантская кирха. Евангелие для протестантов – как бы сочинение Христа-учителя, которое нужно изучать, чтобы быть христианином. Всю полноводную реку благодатной церковной жизни протестантство пытается подменить одной струей, взятой отдельно и обособленно. Из Библии протестанты, взбунтовавшиеся против папы-человека, создали «бумажного папу», и была последняя лесть горше первой.

По-видимому, Священное Писание выше ценится теми, кто потерял Церковь, но это только по-видимому.

На Священное Писание должно смотреть как на одно из явлений благодатной церковной жизни. Но кто вне Церкви, для того благодатной жизни нет вообще. Все рассуждения протестантов и сектантов о боговдохновенности Священного Писания – одно пустословие, которое неясно и всегда весьма сомнительно для самих рассуждающих. Живая духовная сила не может быть магически прикреплена к мертвым, безжизненным вещам. Есть страстные любители, например, древних икон, которые в религиозном отношении нигилисты. Разве иконы их коллекций остаются теми же, какими были они, древние и чтимые, благоговейно поклоняемыми и лобызаемыми в древних благолепных храмах? Дух дышет, где хочет. Он оживляет единое Тело Христово. Какая же боговдохновенность вне Церкви, без Духа Божия? Если же благодатная сторона Священного Писания вне Церкви необходимо уничтожается, то что же остается? Остается Библия, книги, литературное произведение, литературный памятник. В Церкви Священное Писание не составляет всего, но вне Церкви вовсе нет Священного Писания, слова Божия; остаются лишь книги Священного Писания. Внецерковные люди очень часто говорят о своем уважении к Священному Писанию и укоряют Церковь в пренебрежении Писанием. Но эти речи – лишь один самообман и печальное недоразумение. Правильно мыслить о Писании мы можем лишь исходя из идеи Церкви, а правильно употреблять Писание себе на пользу мы можем только **живя в Церкви**. Без Церкви, без церковной жизни в ничто разрешается само христианство[14], и чтением литературных памятников умершей жизни заменить нельзя.

Определяя сущность Священного Писания, мы можем теперь сформулировать следующий тезис:

Священное Писание – одна из сторон общей благодатной церковной жизни, и вне Церкви Священного Писания, в истинном смысле этого слова, нет.

Устанавливая этот взгляд на Священное Писание, следует оговориться относительно господствующего даже в нашем школьном богословии воззрения, по которому Священное Писание – прежде всего источник вероучения церковного. Нужно признаться, что вопрос об источниках вероучения находится почти в безнадежном положении в нашей резонирующей догматике. Обыкновенно говорят о двух источниках вероучения: о Священном Писании и Священном Предании. Оба эти источника необходимы, хотя нередко склонны преимущество отдавать Священному Писанию. В полемике с сектантами и протестантами напрягают все силы к тому, чтобы доказать, что одного

Священного Писания недостаточно, что **кроме** Писания нужно еще и Священное Предание. Но если Священное Писание — источник вероучения, то как же почерпать из этого источника заключенное в нем вероучение? Ведь достаточно вспомнить арианство и Первый Вселенский Собор, чтобы понять, что и всякая ересь основывается на Писании. Очевидно возникает вопрос: как понимать Писание, чтобы почерпать из него **истинное** вероучение? «Нужно понимать его согласно с Преданием», — отвечают нам. Прекрасно! А какое предание следует принимать? «Не противоречащее Писанию». Что же получается? Писание нужно толковать по Преданию, а Предание нужно проверять Писанием. Получается логический круг, idem per idem, или, в несколько вольном переводе на русский язык, — сказка про белого бычка.

Источник церковного вероучения один — Дух Святой, живущий в Церкви, о Котором обетовано Христом, что Он будет вести (ὁδηγήσει — см.: Ин. 16, 13) Церковь ко всякой истине. И не потому Церковь имеет истинное вероучение, что она берет его из Священного Писания и Священного Предания, а только потому, что она есть именно Церковь Бога Живого, столп и утверждение Истины, как руководимая Духом Святым. Говорить нужно только о Церкви. Вместе с Церковью стоит или падает и Священное Писание, и Священное Предание. Весьма хорошо писал А. С. Хомяков в своем «Опыте катехизического изложения учения о Церкви»: «Дух Божий, живущий в Церкви, правящий ею и умудряющий ее, является в ней многообразно: в Писании, в Предании и в деле, ибо Церковь, творящая дела Божии, есть та же Церковь, которая хранит Предание и писала Писание. Не лица и не множество лиц в Церкви хранят Предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной. Потому ни в Писании искать основы Преданию, ни в Предании доказательств Писанию, ни в деле оправдания для Писания и Предания — нельзя и не должно. Вне Церкви живущему непостижимо ни Писание, ни Предание, ни дело. Внутри же Церкви пребывающему и приобщенному к Духу Церкви единство их явно по живущей в ней благодати» (§ 5). По этому же предмету можно читать прекрасные и глубокие рассуждения в «Послании патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере». «Веруем, что свидетельство кафолической Церкви не меньшую имеет силу, как и Божественное Писание. Поелику Виновник того и другого есть один и тот же Святой Дух, то **все равно, от Писания ли научаться или от вселенской Церкви**. Человеку, который говорит сам от себя, можно погрешать, обманывать и обманываться; но вселенская Церковь, так как она не говорила и не говорит от себя, но от Духа Святого (Которого она непрестанно имеет и будет иметь своим Учителем до века), никак не может погрешать, ни обманывать, ни обманываться; но, подобно Божественному Писанию, непогрешительна и имеет всегдашнюю важность... Живя и поучаясь в Церкви, в которой преемственно продолжается устная апостольская проповедь, человек может изучать догматы христианской веры от вселенской Церкви, и это потому, что сама **Церковь не из Писания выводит свои догматы, а имеет оные в готовности;** если же она, рассуждая о каком-нибудь догмате, приводит определенные места Библии, то это не для вывода своих догматов, а только подтверждения оных, и **кто основывает свою веру на одном Писании, тот не достигает полной веры и не знает ее свойств**».

В полном согласии с этими авторитетными рассуждениями мы можем **все свести к вере в Церковь.** Верует человек в Церковь – для него получает надлежащее значение Священное Писание.

Но кто не достиг полной веры, кто не знает ее свойств, кто не понимает, что христианство нельзя иначе представлять, как в виде Церкви, тот грубо и кощунственно отвергает саму веру в Церковь. Так поступал Лев Толстой, который в предисловии к «Краткому изложению Евангелия» писал: «Заявление о том, что выражение такого-то догмата есть выражение Божественное, Святого Духа, есть высшая степень гордости и глупости: высшей гордости потому, что ничего нельзя сказать горделивее, как то, что сказанные мною слова сказал через меня Сам Бог, и высшей глупости потому, что ничего нельзя сказать глупее, как то, чтобы на утверждение человека о том, что его устами говорит Сам Бог, сказать: нет, не твоими устами, а моими устами говорит Бог и говорит совершенно противоположное тому, что говорит твой Бог. А между тем только это самое говорят все Соборы, все Символы веры, все Церкви, и из этого вытекает и вытекало все зло, которое во имя веры совершалось и совершается в мире»[15]. Эти грубые слова интеллигентского «истинного христианина» и «великого учителя» в той или другой форме готовы повторять весьма многие. Вера в Церковь – подвиг, и подвиг нелегкий, а для наших современников порою непосильный. Жить в Церкви – значит вообще любить, жить любовью, а жить любовью – значит бороться с греховным себялюбием, которым люди так сильно болеют. В частности, вера в Церковь есть подвиг и ума, потому что она требует от него покорности. Покорять же разум свой Церкви особенно тяжело потому, что эта покорность непременно отразится и на всей жизни. В отношении к Церкви подвиг ума связан и с подвигом воли. Представим на минуту, что люди всецело покорились Церкви. Сколько идолов, сколько богов и божков нужно им будет свергнуть! Уже не Днепр, а целое море нужно будет, чтобы потопить этих истуканов. Но даже и один подвиг ума не легко дается тому, чей разум кичит. Преосвященный Феофан Затворник рассуждает: «Замечательно, что Премудрость зовет к себе безумных: *иже есть безумен, да уклонится ко мне* (Притч. 9, 4). Стало быть, умникам нет входа в дом Премудрости, или в Святую Церковь. Умность всякую надо отложить у самого входа в этот дом. С другой стороны, если всякая мудрость и ведение только в доме Премудрости, то вне сего дома, вне Святой Церкви, только безумие, неведение и слепота. Дивное Божие учреждение! Входя в Церковь, оставь свой ум — и станешь истинно умным, оставь свою самодеятельность — и станешь истинным деятелем; отвергнись и себя самого — и станешь настоящим владыкой над собою. Ах, когда бы мир уразумел премудрость эту! Но это сокрыто от него. Не разумея премудрости Божией, он вопиет на нее и безумных разумников продолжает держать в ослеплении своем». Таких «безумных разумников» теперь очень много, потому что человечество стало уж слишком «умно» и еще больше умничает. Всечеловеческий разум кичит все больше и больше. А всякая гордость и кичение с Церковью несовместимы. Еще древнецерковная мысль отметила связь гордости с отступлением и противлением Церкви. «Ереси происходили и происходят часто оттого, — пишет святитель Киприан Карфагенский, — что строптивый ум не имеет в себе мира»[16]. «Гордые и непокорные люди отступают от Церкви или восстают против Церкви»[17].

Вот это-то антицерковное и антихристианское настроение лежит в основе отделения Священного Писания от Церкви. Церковь отрицается — Священное Писание признается. Церковь поносят — Священное Писание превозносят. Наш тезис, что Священное Писание может быть только в Церкви и не может быть вне Церкви, этот тезис заслуживает того, чтобы на нем остановиться подробнее, чтобы истина возвысилась над заблуждением и недоразумением. Из идеи Церкви мы исходили при рассуждении о самой сущности Писания; эта же идея определяет нам и наше отношение к Священному Писанию. Только твердо держась за идею Церкви, можем мы отражать ложные речи разделяющих неразделимое, отделяющих Священное Писание от Церкви.

Теперь все чаще и чаще приходится сталкиваться с подобными рассуждениями: «В Священном Писании мы читаем вот то-то. Церковь учит иначе. **Значит,** Церковь заблуждается». Так до тошноты однообразно поют всевозможные сектанты. Вторят им некоторые и из именующих себя христианами, те именно, которые усвоили себе непонятное высокомерное отношение к Церкви, себя поставляя несравненно выше нее. Стоя на охарактеризованной выше точке зрения на источники вероучения, ответить, собственно, не легко. Взять хотя бы вопрос об иконопочитании. Сектант укажет на запрещение изображений в Ветхом Завете, на слова Христа о духовном поклонении. Для него иконы – противоречие. Сказать, что иконопочитание основано на Предании? Но ведь Предание нужно принимать лишь тогда, когда оно не противоречит Писанию. Ссылки, например, на Херувимов завесы ветхозаветного храма малоубедительны. Спор поэтому идет без конца и без пользы, потому что миссионеры переходят сами на точку зрения сектанта, а эта точка зрения по самому существу ведет лишь к словопрению, но не к истине. Исходя из идеи Церкви, мы не имеем и нужды спорить на основании Писания; для нас достаточно нашей веры в Церковь. Бесплодность споров «от Писания» давно осознана еще Тертуллианом, который говорил, что от этих споров можно лишь повредить желудку и мозгам, потерять голос и дойти до бешенства от богохульства еретиков[18]. Он же настойчиво утверждает, что не следует апеллировать к Писанию; там победа или ненадежна, или совсем невозможна[19]. Церковный человек может смело повторить эти слова, потому что для него «все равно: от Писания ли поучаться или от вселенской Церкви».

Все рассуждения о противоречии Церкви Священному Писанию совершенно ложны и безбожны в самом корне. Дух Святой через святых апостолов написал для Церкви Священное Писание, но ведь тот же Дух Святой по неложному обетованию Спасителя и саму Церковь наставляет на всякую истину. Дух Святой един и неделим, вечен и неизменен, Он – Дух истины. Как же могло случиться, что в Священном Писании Он говорит одно, а в учении и жизни церковной – другое? Разве напрасно как Собор Апостольский, описанный в 15-й главе книги Деяний апостольских, так и все последующие Соборы начинали свои определения словами: «Изволися Святому Духу и нам»? Допускать возможность противоречия между Церковью и Священным Писанием – это значит говорить о самопротиворечии Святого Духа, это поистине значит возводить хулу на Духа Святого. Только диавол может внушить богохульную мысль о противоречии Духа Святого Самому Себе, и нельзя не согласиться с сильным и резким, но мудрым и справедливым изречением преподобного

Викентия Леринского: «Когда увидим, что некоторые приводят изречения пророческие и апостольские в опровержение вселенской веры (равно говорят о противоречии между Церковью и Священным Писанием), мы не должны сомневаться в том, что устами их говорит диавол»[20]. Вспоминается и стих из Послания к Евреям: *...Колико мните горшия сподобится муки, иже... Духа благодати укоривый* (Евр. 10, 29).

Если же Церковь и Священное Писание в противоречии быть не могут по самому своему существу, то отсюда следует с необходимостью вывод: если учение Церкви кажется нам противоречащим Священному Писанию, то это признак лишь того, что мы плохо поняли или учение церковное, или Священное Писание, или то и другое вместе, а потому наше дело только постараться понять то и другое получше и понять само согласие Священного Писания и учения Церкви, а не отрицать и не порицать учения церковного во имя своего горделивого недомыслия. Так и поступали святые отцы Церкви на Вселенских Соборах. Еретики, например ариане на Первом Вселенском Соборе, приводили множество мест Священного Писания, противоречащих, по их мнению, истине единосущия, но отцы лишь показывали, как все эти места должно понимать, чтобы они истине церковной не противоречили. Точно так же Шестой Вселенский Собор немало занимался истолкованием евангельского повествования о гефсиманском борении. Вполне понятно, что для церковного человека никакое место Священного Писания не должно противоречить церковному учению, и церковное учение, таким образом, является мерилом истинного разумения Писания.

Необходимость именно церковного отношения к Писанию откроется с особенной ясностью, если мы до конца продумаем ту величайшую ложь, которую начертал на своем знамени протестантизм, а за ним всевозможное сектантство и вообще человеческое легкомыслие и неразрывно связанное с ним вольномыслие. Протестантизм в принципе отверг необходимость церковных норм для истолкования Писания. Говорю в принципе, потому что на самом деле эти нормы все же были выдуманы в виде новоизмышленных сектантских символов. Если нормы церковные отвергнуты, то человек остается с Писанием, так сказать, наедине и при истолковании Писания каждому нужно руководиться своим так называемым здравым смыслом, надев предварительно на свою голову тиару непогрешимого папы. Надежное ли дело руководиться при толковании Священного Писания своим здравым смыслом? Но кто не встречался с фактами, когда здравый смысл разных людей одни и те же явления оценивает по-различному? При толковании Евангелия на здравый смысл часто ссылается Толстой. Но ведь нужно иметь наивность и упорство этого редкостного гордеца, чтобы признать чуть ли не психически ненормальными всех тех, кто не может принять и не принимает его толкований, основанных на здравом смысле. Но, я думаю, и это, пожалуй, несомненно, что в таком деле, как понимание и толкование Священного Писания, наш разум, предоставленный самому себе, совершенно не может быть здравым. Ведь кто наблюдает за своей нравственной жизнью и имеет смелость сказать самому себе горькую правду, тот, несомненно, замечал, как порою гнется наш разум под напором страсти и как он порою робко, порою дерзко и нахально оправдывает нашу слабую волю. Обычно мы более или менее легко соглашаемся друг с другом в тех вопросах, которые не затрагивают нашей жизни, не касаются направления нашей воли. Вот почему в вопросах математических установлено столько общепризнанных и бесспорных истин. В самом деле, почему бы мне не признать, что сумма углов треугольника равна всегда двум прямым, что сумма квадратов, построенных на катетах, всегда равна квадрату, построенному на гипотенузе, как утверждает теорема Пифагора? Почему не признать мне этих математических истин? Ведь признание их меня ровно ни к чему не обязывает. То же самое можно сказать и о других так называемых научных истинах. «Из-за чего здесь спорить, из-за чего ломать копья? Не все ли мне, в сущности, равно, скажут ли мне ученые специалисты, что, например, материя построена из менделеевских атомов или электронов и ионов; что свет есть волнообразное колебание эфира или объясняется незримыми и загадочными электрическими токами; что Солнце несется не к созвездию Геркулеса, а, положим, к созвездию Рака, Скорпиона или Лиры?.. Раз ученые люди нашли, что это так, пусть будет так. А когда они скажут, что это не так, и все другие повторят за ними, что это не так. И ничего от этого не изменится. Это – дело специалистов, их домашнее дело»[21]. Но весьма глубокомысленно и остроумно говорил гениальный Лейбниц: «Если бы геометрия вооружалась против наших страстей и наших насущных интересов столько же, как мораль, мы бы не менее ее оспаривали и нарушали, несмотря на все доказательства Евклида и Архимеда, которые третировали бы как выдумки и считали бы полными паралогизмов, а Иосиф Скалигер, Гоббс и другие, писавшие против Евклида и Архимеда, не находили бы себе так мало последователей, как теперь»[22]. А Писание Священное как раз и направлено против страстей человеческих. Здесь все говорит о жизни и о Том, Кто

Сам о Себе сказал: *Я есмь жизнь.* Вот почему разум, если он предоставлен самому себе, при толковании слова жизни не может остаться чистым или здравым.

Но что же из всего этого следует для нас поучительного по нашему вопросу? А именно то, что если толкование Священного Писания предоставим каждому отдельному человеку, то окажется столько же пониманий слова Божия, сколько людей и сколько у всех них вместе будет капризов, то есть совсем не окажется Священного Писания с определенным смыслом. В жертву произволу будет принесена и наука. Наука ведь бессильна при ответах на вопросы жизни; она не может по этим вопросам установить какое-нибудь единомыслие. Если бы единомыслие зависело от науки — давно бы пора этому единомыслию установиться, но мы видим, что сомнений и разномыслий благодаря науке становится нисколько не меньше, наоборот, даже больше.

Прекрасной иллюстрацией того, как человек своим умом толкует Священное Писание, может служить та сцена из «Фауста», где Фауст толкует первый стих Евангелия от Иоанна.

Возьму я подлинник, раскрою
С правдивым чувством, я взалкал
Святой оригинал
Перевести мне речию родною.

Он открывает том и готовится.

Написано: «В начале было Слово».
Вот я и стал! Как продолжать мне снова?
Могу ли слову я воздать такую честь?
Иначе нужно перевесть!
Коль верно озарен исход тяжелых дум,
То здесь написано: «В начале был лишь ум».
На первой строчке надо тщиться,
Чтобы перу не заблудиться.
Ум та ли власть, что все, подвигнув, сотворила?
Поставлю я: «Была в начале сила».
Но в миг, как собралась писать рука моя,
Предчувствую, что все не кончу этим я.
Вдруг вижу свет! Мне дух глаза открыл!
И я пишу: «В начале подвиг был».

В какие-нибудь три минуты сменилось целых четыре толкования одного и того же слова! Но ведь эта сцена из «Фауста» разве не была разыграна и на русской почве, в Ясной Поляне, где поклонник здравого (только своего!) смысла решил по справке с греческим лексиконом остановиться на таком переводе того же евангельского текста: «Началом всего стало разумение жизни»?

Как иногда могут быть причудливы толкования евангельского текста, можно видеть на следующем примере. Известный В. В. Розанов так однажды истолковал Мф. 16, 18: *Ты – Петр, и на сем камне* (пустыня) *созижду Церковь Мою* – есть как бы предуготовление, что вся Церковь, почти вся, будет построена на характере пустынного, пустынножительного бытия»[23]. Но в другом месте[24] некто из единомышленников Розанова («Рцы»[25]) тот же стих толкует иначе. Почему Церковь основана на Петре? Потому что он был женат, имел детей, страстно любил жену и детей, не разлучался с ними в своих благовестнических путешествиях. Следовательно, в основе Церкви положено начало семейное.

Не ясно ли, что сколько людей и сколько у них настроений, столько и смыслов окажется в Священном Писании. На эту тему мы имеем авторитетные и превосходные рассуждения преподобного Викентия Леринского: «Священное Писание по самой его возвышенности не все понимают в одном и том же смысле, но один толкует его изречения так, другой иначе; так что почти сколько голов, столько же, по-видимому, можно извлечь из него и смыслов»[26]. «Неужели и еретики пользуются свидетельствами Священного Писания? Пользуются, действительно, и притом – необыкновенно много. Они, заметь, рыщут по всем книгам Божественного закона – по книгам Моисея, по книгам Царств, по псалмам, по апостолам, по Евангелиям, по пророкам. При своих ли или при чужих, частно или публично, в устных ли беседах или в сочинениях, в домашних ли собраниях или в общественных сходках – они никогда почти не говорят о своем ничего такого, чего не старались бы оттенить вместе с тем и словами Писания. Возьми сочинения Павла Самосатского, Прискиллиана, Евномия, Иовиниана и прочих заразителей – и ты увидишь в них несметное множество свидетельств; не найдешь ни одной почти страницы, которая не была бы подкрашена и расцвечена изречениями Нового или Ветхого Завета. Они знают, что зловонные извержения их едва ли кому могут скоро понравиться, если оставить их испаряться в том виде, как они есть, и потому орошают их как бы ароматом глаголов Небесных, чтобы тот, кто легко презрел бы заблуждение человеческое, нелегко отвернулся от вещаний Божественных. Они поступают подобно тем, которые, желая смягчить для ребенка остроту какого-нибудь питья, сначала обыкновенно мажут ему губы медом, чтобы неопытное дитя, предощутив сладость, не испугалось горечи.

Потому-то и возглашал Спаситель: *Внемлите себе от лживых пророк, иже приходят к вам во одеждах овчих, внутрь же суть волцы хищницы* (Мф. 7, 15). Кто эти волки-хищники, как не еретики, которые со своими лютыми, зверскими вымыслами постоянно нападают на овчие дворы Церкви и терзают стадо Христово, где только могут, а чтобы незаметнее подкрасться к простодушным овцам, прячут свой волчий вид, не покидая волчьей лютости, и, как руном, окутываются изречениями Божественного Писания, чтобы, чувствуя мягкость шерсти, никто не побоялся их острых зубов? Всякий раз, как только лжепророки, или лжеапостолы, или лжеучители приводят изречения Священного Писания с целью превратным истолкованием их подтвердить свои заблуждения, они, несомненно, подражают лукавым ухищрением руководителя своего, к которым тот, конечно, никогда не прибегал бы, если бы не знал по опыту, что когда надобно подвесть обольщение неподобным заблуждением, то нет более легкого пути к обману, как ссылка на авторитет слова Божия.

Но откуда видно, скажет кто-нибудь, что диавол имеет обыкновение пользоваться свидетельствами Священного Писания? Читай Евангелия. Там пишется: *Тогда поят Его,* то есть Господа Спасителя, *диавол... и постави Его на криле церковнем, и глагола Ему: аще Сын еси Божий, верзися низу; писано бо есть, яко Ангелом Своим заповесть о Тебе (сохранити Тя)...* во всех путех Твоих — *на руках возмут Тя, да не когда преткнеши о камень ногу Твою* (Мф. 4, 5–6). Чего же не сделал бедненьким людям тот, кто на Самого Господа величества напал свидетельствами из Писаний? Как тогда глава говорил Главе, так и ныне члены говорят членам, члены то есть диавола — членам Христовым, вероломные — верным, нечестивые — благочестивым, еретики, наконец, — православным. Что же именно говорят? *Аще,* говорят, *Сын еси Божий, верзися низу,* то есть если хочешь быть сыном Божиим и наследовать Царство Небесное, то верзися низу, то есть бросься с вершин Церкви, которая также есть храм Божий, оставь ее учение и Предание. И если кто спросит какого-нибудь еретика, внушающего ему это: чем докажешь, на каком основании учишь, что я должен оставить древнюю и всеобщую веру вселенской Церкви? Он немедленно ответит: писано бо есть, — и тотчас представит тебе тысячу примеров, тысячу доказательств из закона, из псалмов, из апостолов, из пророков, чтобы, истолковав их на новый и худой лад, низвергнуть несчастную душу из вселенского ковчега в омут ереси.

Что же, скажет кто-нибудь, делать людям православным, сынам матери Церкви, когда Божественными глаголами, изречениями, обетованиями пользуются и диавол, и ученики его, из которых одни – лжеапостолы, другие – лжепророки и лжеучители, а все вообще – еретики? Они непременно должны наблюдать, чтобы Священное Писание истолковывалось согласно с Преданиями всей Церкви и по указаниям вселенского догматического учения»[27].

Оставьте человека с Писанием одного – и Писание потеряет всякий определенный смысл и значение. Останется, собственно, только один человек, который капризы и причуды своего ума будет прикрывать авторитетом слова Божия. Без Церкви и вне Церкви, хотя бы человек и имел в руках книгу Священного Писания, для него неизбежно состояние безнадежного блуждания. «Отчуждившись от истины, – пишет святитель Ириней о еретиках, – они естественно увлекаются всяким заблуждением, волнуемые им, по временам думая различно об одних и тех же предметах и никогда не имея твердого знания, желая быть более софистами слов, чем учениками истины. Они всегда имеют предлог искать (истину), но никогда не могут найти ее»[28].

Становится вполне понятным грозное слово Поликарпа Смирнского – ученика апостола любви, – который в своем Послании к филиппийцам первенцем сатаны называет того, кто будет толковать слова Господни по собственным похотям (гл. 7).

Мало того, предоставленный в отношении Священного Писания самому себе, рассудок может идти и дальше в деле насилия над Писанием, оправдывая мудрые слова Климента Александрийского: «Люди, предавшиеся страстям, насилуют и Писание сообразно со своими пожеланиями»[29]. А новозаветные книги Священного Писания для всевозможного насилия над ними дают самый широкий простор, потому именно, что Христос ничего Сам не писал. Основатели каких-нибудь философских школ оставили после себя часто многотомные собрания своих сочинений, где они более или менее полно и определенно высказались, сами изложили свое учение. Кто хочет усвоить их учение, может обратиться к этим сочинениям. Можно в них не все понять или понять несколько своеобразно, но все же безграничного произвола быть не может, потому что изучающий связан подлинными словами изучаемого автора, философа. Совсем не то Христос и его учение. Сам Христос ничего не писал. Писали о Нем другие, писали спустя немало лет после окончания Его земной жизни, писали даже те, кто не был непосредственным очевидцем Его дел и слушателем Его учения. С точки зрения автономного разума, не только вполне уместен, но даже законен и совершенно неизбежен вопрос: да правильно ли писатели новозаветных книг передали Христово учение? Да верно ли рассказали они о Его жизни и чудесах? Пусть даже все новозаветные книги и совершенно подлинны, но разве это значит непременно, что все в них написанное вполне соответствует действительности? Подлинность книги всегда нужно отличать от ее достоверности. Подлинность еще далеко не есть постоянное и надежное ручательство достоверности. Безусловно подлинное сообщение даже очевидца может нередко оказаться совершенно ложным. Очевидец мог дурно наблюдать событие или плохо его понять. Мог он перепутать, если писал по памяти спустя десятилетия после события. Кроме того, часто ли человек бывает совершенно беспристрастным рассказчиком, лишь фотографирующим события? Разве редко поддается он искушению прибавить кое-что и от себя, свою мечту описать осуществившейся? Да наконец, автор может иметь особую цель не все передавать непременно так, как было. Все эти и подобные предположения, конечно, вполне понятны и естественны. Но ведь если так, то разве не ясно, что для разума человеческого открывается совершенно безграничная возможность находить в новозаветных книгах все что угодно? Можно не находить того, что там есть, и можно между строк читать то, чего не написано ни в одной из существующих строк. Что в Евангелии действительно принадлежит Христу и что лишь выдано за Христово апостолами? Какое именно событие соответствовало в действительности тому или другому евангельскому рассказу? Предполагать можно что угодно, и «христианство» можно создавать в полном согласии не только со своими вкусами и желаниями, но даже и со своими прихотями. Но что будет с Христовой истиной при таком отношении к Священному Писанию?!

Ведь, к сожалению, наши рассуждения — не одно лишь предположение, а вывод из многочисленных и поучительных исторических фактов. Еще во II веке были люди, о которых святитель Ириней Лионский говорит, что они хвалились, называя себя исправителями апостолов[30] и считая себя мудрее не только епископов, но даже и апостолов[31]. Это — гностики валентиниане. Тертуллиан говорит о них, что изречения Священного Писания были для них тем же, чем одежды овчие для хищных волков[32]. Известно, что за сумбурные системы учения были у гностиков с их эонами и сизигиями, но с этими системами, по выражению святителя Иринея, они будто в ложном, сонном мечтании вторгались в Писания[33], где и находили подтверждение всем своим учениям, так что без подтверждения из Писания ничему не учили[34] и сами говорили, что все нужно проверять учением Спасителя[35]. Как же могло случиться, что системы гностические оказались заключающимися в Новом Завете? А именно так, что, по учению гностиков, Христово учение изложено апостолами в Евангелии неясно и неопределенно. В Евангелии не все следует понимать так, как написано. Среди валентиниан была весьма распространена так называемая теория аккомодации. А по этой теории и Христос во внешнем выражении Своего учения приспособлялся к пониманию Своих учеников и вообще слушателей; так же и апостолы в своих посланиях. Христос учил Своих учеников, во-первых, типологически и мистически, во-вторых, в притчах и загадочно и, в-третьих, ясно и прямо[36], притом поодиночке тех, которые могли понимать[37]. Отсюда, конечно, следовал вывод, что Писание не следует понимать буквально, все Писание — как бы притча или загадка. В словах Христа ***ищите, и найдете*** (Лк. 11, 9) гностики видели прямую заповедь искать в Писании скрытого таинственного смысла. Отсюда безграничный аллегоризм в толковании, и в результате в Писании находятся все положения гностических систем[38]. Так, например, в притче о винограднике (см.: Мф. 20, 1–16) гностики находили учение о тридцати эонах. Хозяин выходил для найма работников в первый, третий, шестой, девятый и одиннадцатый часы. Если сложить эти числа, получится тридцать. Это — указание на тридцать эонов. Можно согласиться с Тертуллианом, что подобное толкование вредило истине не меньше порчи текста[39]. Поклонник самостоятельного отношения к Священному Писанию, то есть внецерковного, может, пожалуй, возразить: «Вольно же было гностикам делать разные нелепые предположения и пускаться в аллегории. Теперь этим никто не станет заниматься». На самом деле не все обстоит так просто. Ведь гностики пользовались общенаучным экзегетическим методом своего времени, которым пользовались и церковные писатели[40]. Общность метода толкования, однако, приводила к существенно различным результатам. Виноват не метод, а виновато отделение Священного Писания от Церкви, которое всегда открывает доступ человеческому произволу и позволяет, по выражению «Послания патриархов», «играть младенчески такими предметами, кои не подлежат шуткам». От этого противоестественного разделения для истины никогда ничего, кроме вреда, получиться не может.

Не менее поучительный исторический факт можно отметить и в более близкое к нам время. Гораздо дальше гностиков II века пошли гностики начала века XIX. Те, древние гностики, искали в Новом Завете оправдания своих религиозно-философских систем; гностики начала XIX века поставили целью дать «естественную историю великого пророка из Назарета». Они рассуждали так: Христос и апостолы говорили языком простых галилейских поселян; в Евангелии видны все черты наивного мировоззрения поселянина. Простой человек всюду видит чудо, всюду готов усматривать присутствие каких-то сверхъестественных сил. В Евангелии часто говорится о чудесах, о бесноватых и т. п. Значит ли это, что все действительно так и было? Нет, это значит только то, что действия Христа чудесными казались для окружавших Его простолюдинов, не будучи таковыми на самом деле. Евангелия, чтобы правильно их понять, нужно сначала переложить на язык образованных людей того времени, а потом этот язык перевести на наш современный язык, язык ученых. Кроме того, многое в Евангелии объясняется только тем, что очевидцы плохо наблюдали события, смотрели на них через призму своего наивного мировоззрения.

Такие именно взгляды в начале XIX века развивал Эйхгорн, который давал и образцы толкований по своему методу. По рецептам Эйхгорна полное толкование Нового Завета дал Павлюс, который своими удивительными толкованиями не оставил в Евангелии ни одного чуда, так что, действительно, получилась естественная история великого пророка, в которой уж совершенно не узнать Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия. Опять мы видим, что без авторитета Церкви Священное Писание теряет всякий определенный смысл, потому что тотчас явятся самообольщенные «исправители апостолов», которые будут «исправлять» каждый по-своему, и все будут друг другу противоречить. Подобных «исправителей» знает каждая эпоха. Просто удивительно, как это до сих пор люди не сообразят, что «исправление апостолов» есть дело **принципиально** нелепое, бесчисленное количество раз себя компрометировавшее в истории. В протестантском богословии противопоставление Христа и апостолов — самая обыкновенная вещь. Апостолам не доверяют; их желают «поправить», а вследствие этого и Христос представляется лишь каким-то искомым иксом. Его учение [оказывается] уравнением со многими неизвестными, которое каждый решает, как ему заблагорассудится.

Если отвергать Церковь, если помимо Церкви подходить к Священному Писанию, то факт, что Христос не писал, ведет непременно к уничтожению Священного Писания. Этот путь от отрицания Церкви до уничтожения Писания проходили и проходят очень многие, но, может быть, никто так откровенно до цинизма не описал этого пути, как это сделал Лев Толстой в предисловии к «Краткому изложению Евангелия» (женевское издание).

«Читатель должен помнить, что Иисус никогда Сам не писал никакой книги, как Платон, Филон или Марк Аврелий, даже никогда, как Сократ, не передавал Своего учения грамотным и образованным людям, а говорил тем безграмотным людям, которых Он встречал в жизни, и что только после Его смерти хватились люди, что то, что Он говорил, было очень важно и что не худо бы записать кое-что из того, что Он говорил и делал, и почти через сто лет (???) начали записывать то, что слышали о Нем. Читатель должен помнить, что таких записок было очень много, что многие пропали, многие были очень плохи и что христиане пользовались всеми ими и понемногу отбирали то, что им казалось лучше и толковее, что, выбирая эти наилучшие Евангелия, Церкви, по пословице "не выберешь дубинки без кривинки", должны были захватить в том, что они вырезали из всей огромной литературы о Христе, и много кривинки; что много есть мест в канонических Евангелиях столько же плохих, как и в отвергнутых апокрифических»[41]. «После 1800-летнего существования этих книг они лежат пред нами в том же грубом, нескладном, исполненном бессмыслиц, противоречий виде, в каком они были»[42]. Отсюда у Толстого прямой вывод: «Читатель должен помнить, что не только не предосудительно откидывать из Евангелий ненужные места, освещать одни другими, но, напротив того, предосудительно и безбожно не делать этого, а считать известное число стихов и букв священными»[43].

Не очевидно ли, что лишь только Толстой задумался над тем фактом, что Христос ничего не писал, он с некоторой необходимостью пришел к оправданию полного извращения даже евангельского текста? В самом деле, если допустить, что следует откидывать из Евангелия ненужные места, то разве не открывается тем самым полный простор для всякого произвола? Что нужно и что не нужно? Кто это будет определять? Очевидно, каждый по собственному вкусу. Ведь у самого же Толстого ненужными оказались и евангельские блаженства, где ублажаются кроткие, милостивые, чистые сердцем, — потому что они де «не в своем месте и вставлены случайно»[44]. Вкусы у людей весьма различны, и если личным вкусом будет определяться, что оставить в Евангелии и что откинуть, то, очевидно, евангелий будет ровно столько же, сколько отдельных людей подойдут к Евангелию помимо Церкви. Вместо определенного

Христова учения, очевидно, получится хаос и сумбур отдельных мнений.

Еретик II века Маркион доверял только апостолу Павлу, утверждая, что лишь он точно и правильно понял Христово учение и сохранил его в чистоте, а прочие апостолы — pseudoapostoli et judaici evangelizatores[45], то есть лжеапостолы, потому что в Христово учение внесли элементы иудейства. А у нашего Толстого апостол Павел попал в «основатели христианского Талмуда», потому что он, «не поняв хорошенько учения Христа», внес в христианство учение о Предании, и этот-то принцип предания был главною причиною извращения христианского учения и непонимания его[46]. Кого слушать — неизвестно. Ясно, кажется, только одно, что, оставшись с Писанием наедине, человек скоро поставит себя выше апостолов, начнет их «поправлять» и создаст такое Христово учение, какого только пожелает его собственное воображение. Нет Церкви — не будет и Писания. Останутся книги Писания, слова и буквы, но смысл в них каждый будет вкладывать свой. Если же слова и буквы будут мешать, можно и их несколько «поправить». И все это потому, что Христос Сам ничего не писал и Его учение мы имеем лишь в чужой передаче, которую разум всегда может заподозрить в неточности и недостоверности.

Раздумывая над тем фактом, что Христос ничего не писал, я бываю нередко готов признать здесь некоторую особую провиденциальность. Благодаря этому именно факту, нецерковное отношение к Священному Писанию может быть доведено последовательно до абсурда. Это уже фактически сделано рационализмом, который, стоя на почве протестантизма, показал, что ничто не мешает совершенно исказить Евангелие и заменить его своим собственным изобретением.

Мало того, предоставленный самому себе рассудок не остановится пред уничтожением и самих книг Священного Писания. В самом деле, на чем покоится признание тех или других книг Священным Писанием и подлинно апостольским произведением? Ответ на эти вопросы может быть только один: наше признание тех или других книг Священным Писанием и подлинно апостольским произведением покоится **исключительно на вере в Церковь** и на доверии церковному авторитету. Книги Священного Писания написаны апостолами и преданы на хранение Церкви. Апостолы, особенно апостол Павел, давали даже особые доказательства подлинности своих посланий, снабжая их своими собственноручными подписями. Хранительницей подлинных посланий и вообще произведений апостольских была Церковь. Она одна могла судить об апостольском достоинстве своего достояния. Церковь, наконец, и выразила в своих определениях свое учение о составе Священного Писания. Потому и обязательно для нас признание Новым Заветом именно известных 27-ми книг, что эти книги в качестве Нового Завета признаны Церковью. Блаженный Августин говорил: «Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoverat auctoritas»[47]. То есть: «Я не веровал бы Евангелию, если бы не побуждал меня к тому авторитет кафолической Церкви». В этих словах Августина выражена великая истина. Если нет Церкви, то нет и Священного Писания. Протестанты и сектанты, по-видимому, признают и почитают Священное Писание, но это признание разве не висит у них в воздухе? Пусть-ка протестанты или сектанты до конца искренно продумают вопрос: да почему эти именно книги признаем мы Священным Писанием? Сослаться на свое личное мнение, это значит отказаться от разумного ответа. На науку сослаться тоже нельзя. Вопрос о происхождении и подлинности книг Священного Писания много обсуждается в науке. Научная литература растет уже целые столетия. Написаны груды книг. Но ведь положительных результатов нет. Нет таких результатов, которые обязывали бы всех с ними согласиться. Как может протестант сослаться на свою «беспристрастную» науку, если в ней идет безнадежный спор даже о подлинности Евангелий, особенно Евангелия от Иоанна! Пусть решит протестант вопрос о подлинности пастырских посланий апостола Павла! Но ведь на этот вопрос ему представители протестантской науки ответят все по-разному. Ученые консервативного направления признают их за подлинные произведения апостола Павла. Другие скажут, что лишь в основе их лежат подлинные послания Павла; в настоящем же своем виде они ему принадлежать не могут; в них есть позднейшие добавления. Третьи объявляют пастырские послания целиком позднейшей подделкой, да еще тенденциозной; они-де написаны для оправдания вновь создавшегося иерархического строя и около середины II века, а имя апостола Павла лишь ложно надписано. Кого слушать? Почему того ученого, а не иного? Многие ли способны взвесить самостоятельно тяжесть противоречивой аргументации? Да и многие ли вообще способны входить в тонкости научного исследования? Нет общего авторитета, и неизвестно, кого слушать. Слушать же всех вместе невозможно, потому что один — в лес, другой — по дрова, один рвется в облака, другой пятится назад, а третий тянет в воду. Сомнение в подлинности книг Священного Писания возникло вместе с самим протестантизмом. Ведь уже Лютер отвергал Послание Иакова, называя его почему-то «соломенным посланием». А последователи Лютера пошли несравненно дальше. Необходимо поэтому признать, что **понятие обязательного канона Священного Писания есть понятие исключительно церковное, совершенно немыслимое вне Церкви**. Это полное непонимание дела, если сектанты хотят говорить о канонических и неканонических книгах Священного Писания. Протестанты немало занимаются историей новозаветного канона, но ведь эта история совершенно убийственна для понятия канонического вне Церкви. Она показывает, что канон не всегда и не во всех Церквах был один и тот же. Прошло несколько веков, прежде чем канон был закреплен соборными определениями. Для нас здесь нет ничего соблазнительного, потому что мы веруем в Церковь и определения Церкви для нас одинаково священны, принадлежат ли они II, IV, XX векам. Не то для протестантов и прочих отвергающих истину Церкви. Для них история новозаветного канона колеблет самое понятие канонического. Этого не скрывают более последовательные протестанты. Адольф Юлихер, например, заключает свой очерк истории новозаветного канона весьма характерной фразой: «Бесспорный факт постепенного и человеческого происхождения новозаветного канона служит тому, чтобы освободить нас от опасности, что этот канон может из опоры сделаться гнетущим игом»[48].

Можно сказать, что на протестантской бирже акций ценность Священного Писания весьма неустойчивая, никогда, впрочем, не поднимающаяся до своей номинальной стоимости. Этой ценности всегда грозит совершенно внезапное понижение. Вдруг какой ученый на время докажет неподлинность какой-нибудь новозаветной книги? Ведь когда господствовала тюбингенская школа Баура, от всего Нового Завета оставалось лишь 4–5 посланий апостола Павла. В настоящее время виднейшие ученые склоняются к признанию подлинности большинства книг новозаветных. Но вдруг откроют где-нибудь в Египте какой-либо папирус, который иначе осветит эпоху, и вот ценность Священного Писания у протестантов стремительно полетит вниз. Принцип внецерковного отношения к Священному Писанию уничтожает ценность самого Писания. Все отступники от Церкви, протестанты, сектанты всех родов, совершенно напрасно говорят о своем почтении к Писанию. Эти их речи – одно недоразумение и даже порою лицемерие. Разве это не характерно, что вся отрицательная, а часто и богохульная критика Писания идет от протестантов, в учении которых Писанием заменена Церковь, для которых Писание — все? Выше я сказал, что для протестанта Писание — фетиш, истукан, бездушный идол. Думается мне, идолопоклонник все же чувствует, что идола он сам сделал. О наших диких инородцах рассказывают, что после удачной охоты они всячески ублаготворяют своих идолов, мажут им губы салом убитого зверя, кладут в рот лучшие куски мяса. Но неудачна была охота — того же идола начинают сечь. Так обращаются со Священным Писанием все, кто подходит к нему в отрешенности от Церкви. Пока Писание им не противоречит, их не обличает — они его превозносят. В противном же случае они начинают своего идола безжалостно сечь, разрывают Писание на части, одни считают подложными, другие — ненужными.

Святитель Ириней Лионский Писание называет райским деревом, насажденным в Церкви, но для того, кто из рая изгнан, это дерево может быть только деревом познания добра и зла, и после этого познания он может убедиться лишь в той печальной истине, что он наг. Давно, давно пора всем противникам Церкви убедиться в этой своей позорной наготе и просить у Церкви прощения, как блудный сын просил прощения у своего отца! Ведь нелепое отделение Писания от Церкви дало уже свой смертоносный плод. Ведь находятся из протестантов люди, которые утверждают, учат и проповедуют, что Христа никогда не было на свете, что вся евангельская история — один миф. Без Церкви нет ни Писания, ни Христа, потому что Церковь — Тело Христово.

Таким образом, и с отрицательной стороны утверждается истина неразрывной связи между Церковью и Священным Писанием. Внецерковное отношение к Писанию неизбежно приводит к абсурду и к потере самого Священного Писания.

Без Церкви, во-первых, нет никакой опоры при толковании Священного Писания, и не Писание учит человека, а наоборот, человек навязывает Писанию содержание, какое угодно.

Без Церкви, во-вторых, будет потерян всякий определенный путь ко Христу и Его учению, потому что Христос Сам ничего не писал, апостолов же можно заподозрить в том, что учение Христово передано ими неточно.

Без Церкви, в-третьих, не имеет никакого значения канон Священных книг, и все протестанты и сектанты на вопрос: почему каноничны эти именно книги? — могут остаться только безответными или принуждены будут прибегать к постыдным «словесам лукавствия».

Общее заключение всех наших предыдущих рассуждений таково.

Священное Писание есть неприкосновенная и неотчуждаемая собственность Церкви как одно из проявлений ее благодатной жизни. Вне Церкви Священного Писания и нет, и быть не может. Не может быть вне Церкви слова Божия, живого и действенного, потому что нет вне Церкви благодати Святого Духа. Не может быть без Церкви Священного Писания и как определенного письменного памятника, потому что не останется никакого надежного руководства для правильного понимания Писания и ничто не может ручаться за его подлинность и каноническое достоинство. Отметим еще, что, утверждая тезис: вне Церкви нет Священного Писания, — мы повторяем истину, которую церковные писатели проповедывали еще во II веке. Святитель Ириней Лионский говорил, что только в Церкви неподдельное соблюдение Писания, без прибавления и убавления, и чтение Писания без искажения[49].

По мнению Тертуллиана, рассуждать должно о том, кому принадлежат Писания[50]. Кому они не принадлежат, того к ним и допускать не следует[51]. Писания принадлежат Церкви; еретики же — не христиане и не имеют никакого права на христианские Писания[52]. Еретиков Церковь может спросить: кто вы такие? Вы не мои, что же у меня делаете? Это мое владение. Я владею издавна. Я имею основание от самих авторов, которым принадлежит Писание. Я наследница апостолов. Вас, конечно, навсегда они лишили наследства и отвергли как чужих, как врагов[53].

Истина, которую мы старались обосновать, не новая, но ее следует повторять и в XX веке, потому что теперь эта истина, хотя и оправдана многократно историей, нередко забывается.

О СОЧИНЕНИИ СТУДЕНТА А. КРЯЖИМСКОГО НА ТЕМУ: «О ПОДЛИННОСТИ ПЕРВЫХ ДВУХ ГЛАВ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ»

Обширное сочинение студента А. Кряжимского состоит из двух частей: 1-я часть защищает подлинность первых двух глав Евангелия от Луки в их целом составе; 2-я часть посвящена защите подлинности и изначальности отдельных мест в первых двух главах или вопросу об их неповрежденности. В первой части разбираются и опровергаются взгляды старых рационалистов Эйхгорна и Баура и новейших ученых Реша и Конради подробно и Völter'a, Usener'a, Hillmaim'a, Hilgenfeld'a, Feine и Wittichen'a – более кратко. Во второй части подробно исследуется вопрос о подлинности места касательно сверхъестественного зачатия Господа (см.: Лк. 1, 34–35), о песни Богородицы и о хвалебной песни Захарии. В заключительной главе дается собственное решение недоумений, возбуждаемых особенным характером первых двух глав Евангелия от Луки.

Этот совершенно особый характер двух глав третьего Евангелия обращал на себя внимание весьма многих ученых старого и нового времени. Ради объяснения этого характера создавалось множество разнообразных гипотез касательно происхождения первых двух глав начиная с 5-го стиха первой главы. Яркий ветхозаветный колорит и содержания, и языка первых двух глав многих приводил к тому заключению, что они не могли выйти из-под пера Луки, во всем своем Евангелии и в прологе Евангелия (1, 1–4) оставившего немало ясных следов своего эллинистического образования и своих литературных приемов и вкусов. С другой стороны, микрологический анализ стиля открывает и в первых двух главах наличность стилистических особенностей Луки. Отсюда, например у Гарнака, вывод [о] подлинности первых двух глав, их принадлежности евангелисту Луке. Но тот же Гарнак насчитал до 14 характерных для стиля Луки слов и сочетаний в песни Богородицы (см.: Лк. 1, 45–55) и сделал вывод, что песнь Богородицы и песнь Захарии составлены самим Лукой. Кроме того, по соображениям текстологического характера и по некоторым внутренним данным Гарнак и некоторые другие сочли возможным сделать предположение, будто составленный Лукой псалом был вложен им в уста не Девы Марии, а Елисаветы, так что говорить о песни Богородицы — значит делать двойную ошибку. За последние 15 лет вокруг этого вопроса о песни Богородицы выросла целая литература в виде и обширных, и мелких журнальных статей. Мысль о сверхъестественном зачатии Спасителя стараются объявить позднейшей вставкой, отражением позднейшей церковной христологии. Не имея никаких текстологических данных, приводят множество соображений внутреннего характера – о несоответствии этой мысли представлениям самого евангелиста, о противоречии ее другим местам Евангелия. Вполне понятной становится важность того вопроса, которому посвящено сочинение г-на Кряжимского. Важный сам по себе вопрос связан с большими трудностями исследования. Существует масса разноязычной литературы. Мнения и аргументация этих мнений весьма различны. Рассуждение все время идет или в области слишком субъективной, или в области микрологического исследования. О сочинении г-на Кряжимского следует сказать, что по своим высоким научным качествам, по серьезности научной постановки дела оно вполне соответствует важности предмета. Автор с самоотверженным терпением и трудолюбием пошел навстречу многим трудностям работы. Он тщательно изучил большое количество ученой литературы, преимущественно на немецком языке, взвесил, сопоставил и оценил разнообразные взгляды ученых, подверг их критике и проверке и немало подумал над вопросом в его целом. Результатом напряженной годичной авторской работы и явилось его обширное, богатое содержанием и серьезное по научной постановке дела сочинение. Сочинение обширное, но написано сжато. Каждая его страница ясно показывает внимательному читателю, какой кропотливый труд лежит в основе работы. Здесь нет ни длинных выписок, ни сводки чужих рассуждений, а сжато излагается отрицательное мнение, тщательно проверяются и взвешиваются его научные аргументы и высказывается собственное суждение. Широкая осведомленность в специальной ученой литературе вопроса и серьезная научная постановка дела — вот главнейшие достоинства сочинения г-на Кряжимского.

Характер подлежавшей изучению автора литературы таков, что не давал ему успокоиться на доверии к какому-либо определенному авторитету и к его кораблю привязать на целый год свою ученую ладью. Не было у автора пособия, которое брало бы вопрос в столь же широкой постановке и разрешало бы его в желательном смысле и направлении. Г-н Кряжимский имел дело с трудами почти исключительно протестантскими и часто резко отрицательными. Автор имел под руками лишь три русские книги — А. Полотебнова, М. Богословского и исследование профессора М. Муретова о родословии Христа (М., 1904). Из них лишь в последнем он мог найти серьезную и авторитетную, хотя и сделанную ради других целей, критику гипотезы Реша. Правда, в отрицательных трудах встречается взаимная критика, иногда исчерпывающая вопрос. Этой взаимной критикой и пользуется автор. Но, во-первых, к этой критике приходилось относиться очень осторожно, так как критика нередко вела к еще более отрицательным выводам, а во-вторых, все же немало оставалось места для проявления авторской самостоятельности. Считаю необходимым отметить, что автор серьезен и самостоятелен даже и тогда, когда следует другим. Он идет вслед за своими учеными руководителями в различные области, даже самые специальные, исследует и стиль, и Предание. У него целые страницы наполнены греческим текстом Луки с параллелями к нему из Ветхого Завета, исследованием особенностей стиля Луки. Где оставляют его ученые предшественники, он берет сам конкорданцию (edited by W. F. Moulton and A. S. Geden. Edinburgh, 1899) и работает самостоятельно. Но и то, что сделано до него, он переписывает на страницы своего сочинения только после проверки и поправки. Здесь на каждой строчке требуется несколько цифр; следовательно, нужно открывать конкорданцию, считать слова и сочетания. Эта работа автора заметна лишь при сопоставлении его сочинения с работами предшественников. Пример: о глаголе ὑποστρέφειν дана такая справка — «в Лк. 21 раз, Деян. 12 р., в остальном Н. З. 4 р.» У Гарнака — ὑποστρέφειν steht bei Lucas im Evangelium 22 mal, in der Apostelgeschichte 11 mal: im ganzen übrigen Neuen Testament steht es nur dreimal, und zwar nirgends in den Evangelien[1] (Das Magnificat der Elisabet. Berlin, 1900. S. 12). Автор проверяет все сам и меняет цифры. Пусть даже слова Гарнака — «nirgends in den Evangelien»[2] и остаются в силе, так как указанное автором Мк. 14, 40 сомнительно (вместо ὑποστρέψας ℵ B L D a c ff^2 k cop[3] читают ἐλθών, каковое чтение принято и в некоторые критические издания; автор, очевидно, не понял в конкорданции сиглы W H R), но для рецензента остаются несомненными независимость и кропотливое трудолюбие г-на Кряжимского. А сколько справок сделано им таких, которых читатель заметить не может, потому что они не дали ничего нового, — об этом знает лишь сам автор. В сочинении г-на Кряжимского есть и совершенно самостоятельные отделы, где он не имеет каких-либо достаточных пособий. Таков отдел, посвященный критике книги Ludwig'a Conrady (Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'. Göttingen, 1900), который источник для евангельской истории детства Иисуса указывает в Протоевангелии Иакова. Крупным достоинством сочинения должно признать то, что автор постоянно старается стоять на собственных ногах, а не ограничивается рабским копированием чужих трудов.

Отмечая наиболее самостоятельные отделы сочинения г-на Кряжимского, мы вовсе не хотим сказать, что эти только отделы и ценны в сочинении. Мы не скажем даже, что эти отделы ценны более других; они только наиболее убедительно свидетельствуют о серьезности авторского отношения к делу и о его способности давать своему труду настоящую научную постановку. Оценивая же все сочинение г-на Кряжимского независимо от его самостоятельности, оценивая его со стороны вообще заключенного в нем содержания, мы должны сказать, что оно все целиком представляет труд весьма нужный и ценный. Отрицательная наука по вопросу о первых двух главах Евангелия от Луки наговорила уже очень много, а со стороны церковной науки не дано еще никакого ответа на новейшие теории и гипотезы. Труд г-на Кряжимского и должен быть первым опытом этого рода. В нем привлекаются к рассмотрению новые вопросы или старые вопросы, но в их новейшей научной постановке. Отсюда труд г-на Кряжимского получает важное апологетическое значение; он направлен против новейших нападений на истину, нападений, доселе церковной наукой еще не отраженных. В курсах, например догматики, разбираются возражения против приснодевства Богоматери, но возражения старые, принадлежащие Гельвидию или антидикомарианитам. Новейшие антидикомарианиты — Гилльманн, Гарнак, Гэккер и другие — выставили целый ряд новых возражений против истины приснодевства и самое главное евангельское свидетельство (см.: Лк. 1, 34–35) желают объявить неподлинным. Ответ на эти новейшие возражения можно будет найти в сочинении Кряжимского. Или взять еще вопрос о песни Богородицы. Существует уже специальная литература, а в русской богословской науке, кажется, еще ни одного слова не сказано по этому имеющему пятнадцатилетнюю давность вопросу. Обширный трактат, в котором использована лучшая научная литература по этому неведомому русской богословской науке вопросу, заключается в сочинении г-на Кряжимского. А ведь на первый взгляд отрицательные выводы, например, блестящей брошюрки А. Гарнака «Das Magnificat der Elisabet» могут казаться совершенно убедительными и непоколебимыми. Итак, почти все отделы сочинения г-на Кряжимского возбуждают вопросы новые, современные и самое сочинение получает поэтому интерес научной новизны. Правда, сочинение по характеру обсуждаемых вопросов и по строго научному способу их обсуждения не может рассчитывать на широкий круг читателей, однако, несомненно, в некоторых частях может оно удовлетворять запросам и не одного только всегда тесного круга специалистов.

Масса труда, потраченного г-ном Кряжимским на исследование важного и для русской науки нового вопроса, конечно, не должна пропадать даром. Мы считаем излишним говорить о том, что г-н Кряжимский за свое обширное и строго научное сочинение вполне заслуживает степени кандидата богословия. Рецензент считает долгом заявить, что г-н Кряжимский нравственно обязан усовершить свой настоящий труд, издать его в свет, и степень уже магистра богословия будет ему тогда законной наградой.

Только автору не нужно обольщаться мыслью, будто им уже почти все сделано. Нет, мы скажем прямо: положено лишь начало, которое позволяет надеяться на то, что автор может достичь и подобающего конца. Труда впереди еще много. Сочинение требует усовершенствования в разных отношениях. Может быть, окажется нужным расширить несколько и самую тему. В настоящем же виде сочинение не чуждо и разных недостатков, частью вменимых автору в вину, частью же невменимых и, во всяком случае, извинительных.

Хотя в сочинении и исследовано весьма большое количество литературы, однако оно далеко не исчерпывает этой литературы вполне. Можно указать десятки книг и статей, которые остались господину Кряжимскому неизвестны. Важнейшие из них — Dr. Hellmuth Zimmermann. Evangelium des Lukas. Kap. 1 und 2. Ein Versuch der Vermittlung zwischen Hilgenfeld und Harnack. Theologische Studien und Kritiken. 1903. S. 247–290; M. I. Lagrange. Le récit de l'enfance de Jésus dans S. Luc. Revue biblique internationale. 1895. P. 160–185; Völter. Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu. 1911; Wilkinson. A Iohannine Document in the first chapter of St. Luke's Gospel. Особенно (рекомендуемые и Гарнаком — Theologische Literaturzeitung. 1913. № 1. Sp. 7–8) статьи американского ученого J. Gresham Machen — The hymns of the first chapter of Luke (The Princenton theological review. Vol. X. 1912. P. 1–38) и The origin of the first two chapters of Luke (Ibid. P. 212–217).

В труде Zimmermann'a автор найдет некоторые дополнения. Völter и Wilkinson потребуют разбора и опровержения. Статьи же Machen'a заставят его несколько иначе смотреть на стилистический анализ первых двух глав Луки, чем смотрят Гарнак и Циммерман, а также и сам г-н Кряжимский. Кроме того, автор, изучая специальную литературу вопроса, совсем не обращал внимания на общие пособия — курсы исагогики, экзегетические комментарии и под. Автор, повторяем, работал вполне достаточно. Некоторая литература вопроса ему была недоступна, и ее отсутствие в сочинении, разумеется, не может вменяться автору в вину. Но для окончания труда придется перечитать, может быть, не меньше, чем прочитано до сих пор. Вопрос о песни Богородицы должен быть исчерпан в сочинении вполне, а теперь автор в своем довольно обширном трактате исследовал вопрос далеко не с предельной полнотой.

Изложение отрицательных мнений у автора сжатое. Это — хорошо. Но изложение не всегда можно назвать полным. Это уже недостаток. В то же время критический разбор нередко малооснователен и, во всяком случае, недостаточен. В сочинении автора по адресу рационалистов-отрицателей немало очень энергичных порицаний: «дерзость», «бред», «недостойно серьезного ученого», «бесцеремонность», «беззастенчивость» и др. Может быть, и поделом отрицателям-ученым подобные любезности г-на Кряжимского, но как-то замечается, что тон его критики повышается по мере того, как понижается убедительность и содержательность его аргументации. Критические исследования автора и его выводы по разным вопросам можно бы во многом поправлять и оспаривать. Но мы делать это считаем излишним, ибо не смотрим на работу как на окончательную. Автор сам многое дополнит и изменит, когда прочитает литературу, которой еще не читал.

Нередко сказывается в сочинении неширокое знакомство автора с новозаветной научной дисциплиной в ее целом. Мимоходом автору приходилось касаться разных областей новозаветной науки, требовалась некоторая специальная подготовка, а ее-то местами и не хватало.

Прежде всего бросается в глаза неосведомленность автора в области текстологии. Он никогда не делает самостоятельных справок в критических изданиях новозаветного текста, а когда берет эти справки из вторых рук, берет неполно и со множеством ошибок. Так, на основании статьи Гилльманна сделана такая справка касательно Лк. 2, 5: «В одних, преимущественно восточных (Синайском, Ватиканском, Ефремовском, Кантабригиензском — sic!) стоит: «σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ (или μεμνηστευμένῃ) αὐτῷ», в других, преимущественно западных (например Александрийском), — «σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικί». Но первое чтение, принятое Тишендорфом, Весткоттом и Хортом, имеет за себя ℵ B C$^{*\text{vid}}$ D L *Ξ* 1. 131. 2$^{\text{pe}}$ e f q** perus sax sah cop syr$^{\text{sch}}$ arm Eus$^{\text{dem cdd 2}}$ et $^{\text{steph}}$. Второе же чтение имеет за себя A C$^{2\text{vid}}$ *Γ Δ Λ* unc^{9} al pler a b c ff^{2} l q* vg go syr$^{\text{p}}$ aeth Eus$^{\text{dem ed}}$ Chr^{2}, ^{420} et ^{421} Chron ^{380}.

Где же здесь преимущественно западные кодексы, когда здесь сирийские и эфиопские переводы, Евсевий, Златоуст и др.? Автор опустил подробную справку, очевидно, потому, что сиглы для него оказались китайской грамотой. Упомянув в первом случае Ефремовский кодекс (C) без всякой оговорки, во втором случае автор о нем благоразумно умолчал; иначе у него получилось бы, что один и тот же кодекс читает по-разному. Добавление же при «C» в первом случае «*», а во втором «2» и в обоих случаях «vid», по-видимому, автору ничего не говорит. На следующей странице автор делает еще примечание: «Если верить Häcker'у, в одном Сирийском палимсесте (палимпсесте — конечно!) стояло (а теперь не стоит?) «σὺν Μαριὰμ γυναικὶ αὐτοῦ». Что это значит: «если верить Häcker'у»? Чтение сирийского текста можно видеть и в новейших комментариях, например, в «The International Critical Commentary» у Alfred'a Plummer'a. Затем, как в Сирийском палимпсесте могли оказаться греческие слова? «В одном»... А сколько их? Автор, очевидно, не слыхал ничего о знаменитом Syrus Sinaiticus, хотя в пособии, откуда почерпнуто это сведение, он назван прямо. Автор здесь, вопреки своему обыкновению, не ставит никакой цитаты и на Häcker'a ссылается совершенно напрасно; у него ничего подобного нет. Сведение же о чтении Syr. Sin. взято им, несомненно, из статьи H. Usener'a (Geburt und Kindheit Christi. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1903. S. 17), где прямо назван der von Miss Agnes Smith Lewis entdeckte syrische Palimpsest vom Sinai[4]. Про это открытие мисс Льюис автор, очевидно, не слыхал. Разбирая аргументацию Гилльманна за чтение γυναικί, а не ἐμνηστευμένῃ, автор заключает: «Итак, гилльманновское чтение II, 5 не имеет под собой никаких оснований». Неужели **никаких**? Рассуждая на следующей странице о чтениях с γυναικί и без γυναικί в скобках автор замечает: «Мы лично склоняемся все-таки к последнему». **Лично**... но чтобы говорить так, нужно быть признанным в текстологии авторитетом. Было бы гораздо основательнее и убедительнее отметить, что это именно чтение принято в лучшие критические издания Нового Завета – Tischendorf'a 8 ed. (7 с γυναικί), Tregelles'a. Westcott'a и Hort'a, E. Nestle. После этих авторитетов что значит личное мнение студента Кряжимского? Подобное заявление читаем у г-на Кряжимского относительно чтения Лк. 3, 22, где Гилльманн предполагает изначальность цитаты из Пс. 2, 7. Основания же, приводимые Гилльманном, переданы слишком в усеченном виде.

Относительно чтения Υἱοῦ Θεοῦ в Мк. 1, 1 автор замечает: «Правда, в некоторых кодексах последние два слова отсутствуют, но все же это не дает нам права выбросить их, как это делают критические издания Нового Завета (слав. перевод, например, имеет их)». Очевидно, в критические издания Нового Завета автор не заглядывал; иначе он увидел бы, что кодексы-то слова Υἱοῦ Θεοῦ имеют, кроме ℵ* 28. 255, а критические издания, опуская эти слова, как Тишендорф, или помещая на поле, как Весткотт и Хорт, следуют древним отеческим цитатам. Но особенно великолепна эта ссылка в опровержение «критических изданий» на славянский перевод!

О чтении Лк. 1, 78 сказано: «Чтение “ἐπισκέψεται” имеют всего два кодекса – Синайский и Ватиканский, в остальных же кодексах стоит аористная форма». В критические издания автор опять сам не смотрел и не совсем понял Гилльманна, которым он в данном случае пользуется (Jahrb. für protest. Theol. XVII. 1892. S. 212), почему положение дела представлено неточно. Во-первых, чтение ἐπισκέψεται подтверждается не вообще Синайским кодексом, а лишь его первоначальным чтением (ℵ*) в корректуре же (ℵ^{c}) читается ἐπισκέψατο. Во-вторых, кроме ℵ* и B, кодекс L читает ἐπισκέψεται. В-третьих, чтение ἐπισκέψεται подтверждается переводами cop syr^{sch} arm^{zoh} (go *visitat*). Тишендорф читает ἐπισκέψατο, Westcott and Hort – ἐπισκέψεται; это же чтение на поле у Tregelles'a.

Приведенные примеры показывают, что в текстологии г-н Кряжимский мало сведущ.

Можно указать несколько фактов, обличающих недостаточное знакомство с историей новозаветного канона и с историей новозаветных Писаний вообще. Так, Мураториев фрагмент относит автор к половине II века. Историю отрицания подлинности первых двух глав Луки автор возводит до Шмидта и Эйхгорна. Но она может быть возведена еще к XVI веку, к кальвинисту Иоанну Бодину и продолжена Evanson'ом (The dissonance of the four Evangelists. Ipswich, 1792) и Iones'ом (Ecclesiastical researches. London, 1803). Можно бы иначе и лучше объяснить анонимность Маркионова «евангелия», чем это сделано; Маркион был сыном не пресвитера, но епископа. Ведь автор имел пред глазами Епифания Haer. 42, 1 и сам же говорит, что отсюда он заимствует сведения о Маркионе. Но у Епифания-то отец Маркиона и называется епископом. Нельзя ли против мнения Эйхгорна, будто маркиониты ничего не говорят об изменении их учителем Евангелия от Луки, привлечь свидетельство Иринея Contra haer. III, 1, 1; 2, 2 о том, что еретики выдают себя за исправителей апостолов, считают себя мудрее апостолов? Едва ли можно сказать, что Маркион к своему делу тенденциозной критики текста отнесся небрежно.

О цитировании канонических Евангелий у Иустина Философа автор говорит кратко, но это вопрос большой. Ему и в русской богословской литературе лет 25 назад посвящено несколько специальных исследований.

Гипотеза Conrady тесно связана с его взглядами на Протоевангелие Иакова (см. его статью — Das Protev. Iacobi in neuer Beleuchtung. Studien und Kritiken. 1889. S. 728 ft.). Эти взгляды Conrady считаются неудачными. Автору не мешало бы отметить, что современная научная оценка Протоевангелия такова: Für die ältere evangelische Literatur ist aus dem Protev. nichts zu lernen[5] (A. Harnack. Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 1-er Bd. Leipzig, 1897. S. 603).

Также читаем: «Если верить тому же Фольтеру, в изданной Boor'ом так называемой "Стихометрии" Никифора в числе ветхозаветных апокрифов находится сочинение под заглавием "Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου"». Автор, по-видимому, склонен иных представителей науки считать мошенниками, которым не следует верить ни на грош (см. недоверие к переводу Conybeare с армянского языка). Но если не верить, то можно проверить. В данном же случае автор обнаружил лишь незнакомство с таким общеизвестным памятником, как «Стихометрия» Никифора.

У немцев она даже в пособиях к практическим занятиям печатается, см. например: Analecta E. Preuschen'a. P. 64.

Автор пишет о Conybeare, что он «отыскал в библиотеке одного монастыря две рукописи, содержащие комментарий св. Ефрема Сирина к (на?) Диатессарону Татиана на армянском языке» (что на армянском языке? Диатессарон или комментарий?). Очевидно, история Диатессарона и Ефремова на него комментария плохо известна г-ну Кряжимскому. Прочитанная им заметка Conybeare относится к 1902 г., но комментарий на Диатессарон уже в 1896 г. был издан даже в русском переводе в 8-й части творений Ефрема Сирина. Да и сам же автор на той же странице упоминает перевод армянской рукописи Aucher'a, изданный в 1876 г. Вовсе ничего Conybeare не отыскивал; рукописи комментария Ефрема на Диатессарон найдены были без него и гораздо раньше его. Г-н Кряжимский не совсем внимательно прочитал статейку Conybeare в Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft, 1902 г. и наговорил того, чего он не сказал бы, если бы более был осведомлен в истории Диатессарона. Здесь же следует опять отметить ненужное недоверие нашего автора к ученым. «В послесловии к комментарию, пишет он, **будто бы** (а не на самом деле?) находятся такие слова св. Ефрема...»

Отмечая все эти ошибки и неточности, мы ни на минуту не забываем, что все они совершенно понятны и извинительны в работе студенческой.

Но можно указать кое-что и менее извинительное. Так, у автора иногда нарушается течение его рассуждений и исследований вставкой инородных элементов. Изложение и критика соображений Реша касательно пролога Евангелия от Иоанна вставлены не на месте. Им следовало бы найти другое место или изложить их в виде особого большого примечания; теперь же они производят впечатление вставки. Разбор ссылки Conybeare на послесловие комментария Ефрема Сирина хотя и помещен в примечании, но это примечание без всякой связи пристегнуто к рассуждениям об идейном содержании первых двух глав Евангелия от Луки. Статья же Conybeare касается внешнего свидетельства. Правда, на следующих страницах у автора приводятся свидетельства из Иустина, Мураториева фрагмента и другие в пользу подлинности первых глав Луки. Но и эти свидетельства здесь стоят совсем не на месте. Сам автор сознается, что здесь он делает как бы добавление к сказанному выше. Однородные свидетельства, конечно, разъединять неудобно, а лучше помещать рядом.

В отделе о песни Богородицы бросается в глаза одна неточность в выражении. Несколько раз автор выражается так, будто его противники высказывают мысль, что песнь Богородицы принадлежит Елисавете. Мысль Гарнака и ему подобных совсем не та. На одной из страниц автор рядом с неверным и неточным выражением совершенно правильно сам же формулирует мысль Гарнака о песни Богородицы: «Составленная самим Лукою, она была вложена в уста Елисаветы, а не Богоматери». Если такова мысль Гарнака, то можно ли говорить о «гипотезе принадлежности песни Богородицы Елисавете», как это сказано у автора на той же странице, всего тремя строками выше? Автору осталось неизвестным чтение «Елисавет» в армянском переводе Иринея Contra haer. IV. 7, 1, о чем см. заметку в Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1906.

Г-ну Кряжимскому приходилось все время иметь дело с источниками и пособиями на иностранных языках. Некоторые из немецких пособий написаны очень тяжелым языком. Перевод требовал самоотверженного терпения. Нет, конечно, ничего невероятного и печального в том, что переводы иногда ему не удавались:

Так, немецкое — «Freie Gnade» переведено: «**свободная** благодать».

Из Adv. Marc. IV, 4: «ei praescribens auctoritatem, quod antiquius» — переведено: «время является авторитетом для того, что древнее». Но у Тертуллиана речь идет об авторитете Евангелий церковных в противоположность «евангелия» Маркиона. Здесь же «quod est secundum nos» переведено: «что гармонирует с нашим учением», и фраза эта заключена в скобки, тогда как у Тертуллиана она является определением к слову evangelium. Через строчку ниже о Маркионе говорится, что в первом пылу веры он отдал свои способности (силы) кафолической Церкви. Вовсе не силы и не способности, а деньги; в подлиннике у Тертуллиана — pecuniam, и не отдал, а contulit.

«Aenderung zu Gunsten» переводится: «изменение **по склонности**» (?)[6].

«Он не силен, но хорошо засвидетельствован». В подлиннике у Гарнака — «ist nicht stark, aber gut bezeugt»[7].

«Захария высказывает случившиеся с ним события в песне». У Гилльманна: «Zacharias bricht nun angesichts der ihm widerfahrenen Ereignisse in einem Lobgesang aus»[8].

«Созрело у него не ночью». У Nehe: «ist nicht aber Nacht gereift»[9].

«Бесчисленное число». У Spitt'a: «unzählig oft»[10].

«Beziehung auf Iohannes» — «отношение на Иоанна»[11].

Предмет, обсуждавшийся г-ном Кряжимским в его диссертации, таков, что трудно писать о нем легким и красноречивым стилем, но, думается, стилистических шероховатостей избежать было бы можно, а их в сочинении изобилие:

«Основание за их неподлинность». «Запрещалось делать идолы». «Понятна неприемлемость Маркионом Евангелия». «Могущая быть поставлена». «Отдел на соответствующие стихи». «Широкая фантазия». «В отношении на Ирода». «Привнести через свое исследование». «Отношение на Иосифа», «относить 1, 27 на Иосифа», «заключеннее».

Наконец, отметим некоторые мелочи. Перечень источников начинается с конкорданций E. Hatch and H. Redpath и W. F. Moulton and A. S. Geden. Но разве конкорданции — источники? Это самые типичные пособия.

Не совсем удобно цитировать Игнатия Богоносца и Иустина Философа по Migne, а комментарий Meyer'а по пятому изданию, когда есть уже девятое.

Начало «евангелия» Маркиона почему-то дважды на основании Тертуллиана приводится по-латыни. Уж если приводить подлинник, то нужно приводить греческий, хотя бы по реконструкции Цана. Маркион писал на греческом языке. Так же и Лк. 16, 17 в обработке Маркиона приведено из Тертуллиана по-латыни.

51-ю главу трактата De praescriptionibus haereticorum автор Bona fide цитирует как принадлежащую самому Тертуллиану. Но Тертуллиану принадлежит в этом трактате 45 глав, как это отмечено и в издании Migne, которым пользовался автор (см.: col. 74). Кстати сказать, приведя слова 51-й главы, автор ставит цитату: col. 39. Нужно: col. 89.

Относительно слова σπεύδειν автор замечает, что, кроме писаний Луки, оно находится еще лишь в 2 Пет. 3, 12, но он не замечает, что у апостола Петра σπεύδοντας имеет совсем иной смысл, нежели у Луки. Автор просто в данном случае невнимательно читал своего руководителя Гарнака, который пишет: steht es im N. T. nur noch ein einziges mal, aber transitiv[12] (Das Magnificat der Elisabet. S. 14).

Неверно поставлена цитата: Hillmann. Op. cit. S. 248–250. Нужно: S. 246–247.

Явления Ангела Захарии и благовещение почему-то называются **интимными** событиями.

Автор говорит, что матерью Иакова «Евангелие называет Марию, поскольку, конечно, последняя являлась в глазах всех женою Иосифа», и цитирует Мф. 13, 55; Мк. 6, 3. Ничего подобного в указанных местах, конечно, нет. Иаков там называется братом Господним, но Мария называется Матерью только Иисуса, а не Иакова.

Все сделанные нами замечания в общем нисколько не понижают достоинств рассмотренного сочинения. Едва ли кто смог бы избежать подобных ошибок в столь же обширном и серьезном первом ученом труде. Рецензент делал свои поправки и замечания, руководясь больше желанием почтить должным вниманием ту массу серьезного научного труда, которую он встретил в сочинении. Серьезность и богатая содержательность труда г-на Кряжимского вызывали во время чтения неослабевающий интерес и держали читателя в приятном напряжении мысли. Преданность ученому делу и самоотверженное трудолюбие, не малодушествующее пред множеством работы и не уклоняющееся от нее, характеризуют студента Кряжимского и делают ему честь, а рецензенту позволяют питать твердую надежду на то, что ему придется с удовольствием читать еще более совершенную печатную работу г-на Кряжимского. О прочитанной же рукописной работе можно отозваться лишь с самой решительной похвалой, назвать ее следует выдающимся кандидатским сочинением и как таковое ценить высоко.

ХРИСТИАНСТВА НЕТ БЕЗ ЦЕРКВИ

Верую во едину Святую,
Соборную и Апостольскую Церковь.

Так в девятом члене Символа веры исповедует каждый православный христианин свою веру в великую истину Церкви.

Но едва ли можно указать иной член Символа веры, который столь мало воспринимался бы сердцем человека, устами читающего Символ веры, как именно девятый, где и выражена истина Церкви. Отчасти это и понятно. Ведь именно в девятом члене Символа веры человек исповедует свою связь с видимым обществом последователей Христовых, и тем самым уже в этих кратких словах исповедания он дает обещание соглашаться со всеми истинами, преподаваемыми Церковью, которая признается хранительницей Христова учения и в жизни своей подчиняется всем тем законам, которыми Церковь достигает цели своего существования и по которым она как общество, живущее на земле, управляется. Поэтому, думается, мы не погрешим, если выскажем ту мысль, что истина Церкви по преимуществу перед всеми другими касается самой жизни каждого христианина, определяет не только его верование, но и саму его жизнь. Признать Церковь — это значит не мечтать только о Христе, а жить по-христиански, идти путем любви и самоотречения. Вера в Церковь требует подвига и от ума, и от воли человека. А потому-то и противна истина Церкви тем началам жизни, которые долгим путем и незаметно вкрались в сознание и самосозерцание даже и русского православного общества, преимущественно, конечно, так называемого общества интеллигентного и образованного. С печальных для Церкви времен Петра I верхи русского общества оторвались от церковной народной жизни и стали жить, скорее, общей жизнью со всеми другими европейскими народностями, только не с русской. Подчиняясь западному влиянию во всех областях жизни, русское общество не могло избежать влияния и на строй своего религиозного миросозерцания со стороны западных исповеданий. А эти исповедания недаром верный сын Православной Церкви и святой родины А. С. Хомяков[1] называл «ересями против догмата о существе Церкви, против ее веры в самое себя», и отрицание Церкви не напрасно он считал самой характерной чертой и католичества, и протестантства.

Истина Церкви много была искажена на Западе после отпадения Рима от Церкви, и Царство Божие стало походить там на царство земное. Латинство с его земными счетами добрых дел, с его наемническим отношением к Богу, с его подделкой спасения помрачило в сознании своих членов христианскую идею Церкви.

Латинство породило вполне законное, хотя и весьма непокорное чадо в лице протестантства. Протестантство не было лишь протестом подлинного древнецерковного христианского сознания против тех искажений истины, которые были допущены средневековым папством, как это нередко склонны представлять протестантские богословы. Нет, протестантизм был протестом одной человеческой мысли против другой; он не восстановил древнего христианства, а одно искажение христианства заменил другим, и была новая ложь горше первой. Протестантизм сказал последнее слово папизма, сделал из него конечный логический вывод. Истина и спасение даны любви, то есть Церкви, — таково церковное сознание. Латинство, отпав от Церкви, изменило этому сознанию и провозгласило: истина дана отдельной личности папы — пусть одного папы, но все же отдельной личности без Церкви, — и папа же заведует спасением всех. Протестантизм только возразил: почему же истина дана одному лишь папе? — и добавил: истина и спасение открыты всякой отдельной личности независимо от Церкви. Каждый отдельный человек был произведен в непогрешимые папы. Протестантизм надел папскую тиару на каждого немецкого профессора и со своим бесчисленным количеством пап совершенно уничтожил идею Церкви, подменил веру рассудком отдельной личности и спасение в Церкви подменил мечтательной уверенностью в спасение через Христа без Церкви, в себялюбивой обособленности от всех. Для протестанта истина – только то, что ему нравится, что он сам считает за истину. На практике, конечно, и протестанты с самого начала окольными путями, контрабандой, так сказать, ввели некоторые элементы догмата о Церкви, признав кое-какие авторитеты, хотя бы в области только вероучения. Будучи по существу церковным анархизмом, чистый протестантизм, как и всякий анархизм, оказался совершенно не осуществим на деле и тем самым засвидетельствовал перед нами ту непреложную истину, что душа человеческая по природе церковна.

Однако протестантизм пришелся весьма по сердцу человеческому себялюбию и своеволию всех родов. Себялюбие и своеволие получили в протестантизме как бы некоторое освящение и благословение, что сказалось и ныне обнаруживается в бесконечном делении и дроблении прежде всего самого протестантизма. Именно протестантизм открыто провозгласил эту величайшую ложь: можно быть христианином, не признавая никакой Церкви. Связывая же, однако, своих членов некоторыми обязательными авторитетами и церковными правилами, протестантизм тем самым запутывается в безвыходном противоречии: сам же освободил личность от Церкви и сам же ставит некоторые границы этой свободе. Отсюда постоянный бунт протестантов против тех немногих и жалких остатков церковности, которые все еще сохраняются официальными представителями их исповедания.

Вполне понятно, что именно протестантизм наиболее соответствует общему утвердившемуся на Западе настроению. Там, на Западе, достигли большого благоустройства внешней жизни, и люди возгордились этими успехами, полюбили себя до забвения и Бога, и ближних. Греховное себялюбие, презрение к ближнему там проповедуют и модная философия, и художественная литература. Как же гордый европеец примет учение о Церкви, когда для того, чтобы принять это учение, прежде всего следует отрешиться от себялюбия и своеволия, подчиниться Церкви и научиться любить людей, смиренно себя поставляя ниже других?

В современной нам религиозной жизни русского общества есть непосредственное влияние протестантизма.

Все наше русское рационалистическое сектантство имеет все свои идейные корни в протестантизме, от которого иногда непосредственно и происходит. Ведь откуда к нам едут всякие сектантские миссионеры, как не из стран протестантских? А потому почти все пункты разногласия сектантов с Церковью Православной сводятся к отрицанию Церкви во имя мнимого «евангельского христианства».

Но и независимо от лжеучения протестантства весьма многие приходят теперь к отрицанию Церкви, усваивая вообще западно-европейское миросозерцание, развившееся вне Церкви и духу Церкви совершенно чуждое и даже враждебное.

Больше и больше проникает к нам западно-европейское себялюбие. Наша литература, которая раньше была проповедницей любви и нравственного возрождения, особенно в бессмертных произведениях великого Достоевского, в последние годы в лице, например, Горького, Андреева и им подобных преклонила колена пред западно-европейским Ваалом гордого себялюбия и самообожения. Когда и в православном обществе любовь вытесняется гордостью и самолюбием, когда гордость получает почтенное название «благородной», хотя святые отцы Церкви говорят о самолюбии и гордости только бесовских, когда самоотречение сменяется самоутверждением и смиренное послушание – гордым своеволием, тогда, конечно, окутывается густым туманом светлая истина Церкви, неразрывно связанная с добродетелями, прямо противоположными этим порокам.

В течение уже долгих лет отвыкали русские люди мыслить по-церковному, постепенно даже потеряли мысль о Церкви как о новой Христовой жизни. Было некогда доброе время, когда И. Т. Посошков[2] завещал сыну своему: «Аз тебе, сыне мой, твердо завещеваю и заклинаю, да всеми своими силами держишися Святыя Восточныя Церкви, яко рождшия тя матере... и всех противников Святыя Церкви отревай от себя и никакого с ними сообщения дружескаго не имей, понеже они враги суть Божии»[3]. Какая ясность и определенность мысли! По мысли Посошкова, противник Церкви – непременно враг Божий. Такую ясность мысли весьма многие теперь уже потеряли, и мало-помалу создалась в наши дни самая ужасная подделка веры Христовой. Именно на эту веру посмотрели только как на учение, которое можно принимать одним умом. Христианство, в смысле церковной жизни возрожденного Христом Спасителем человечества, совсем почти позабыто. Христос Сам сказал, что Он создаст Церковь, но разве теперь говорят о Церкви? Нет, теперь предпочитают говорить о христианстве, причем христианство рассматривают как какое-нибудь философское или нравственное учение. Христианство – это звучит как новокантианство или ницшеанство! Эта подделка Церкви христианством, как тонкий яд, проникает в сознание даже церковного общества. Она — тонкий яд, потому что скрыт он под цветистой оболочкой громких речей о недостатках «исторического христианства» (то есть Церкви?), о его будто бы несоответствии какому-то «чистому», «евангельскому» христианству. Евангелие и Христос противопоставляются Церкви, которая почему-то называется «историческої», как будто есть или была когда-нибудь другая, «неисторическая» Церковь! Воистину здесь сатана принял образ Ангела света. Он делает вид, будто правду Христову очистить хочет от неправды человеческой. Невольно вспоминается при этом мудрое изречение преподобного Викентия Леринского: «Когда увидим, что некоторые приводят апостольские или пророческие изречения в опровержение вселенской веры, мы не должны сомневаться в том, что устами их говорит диавол; а чтобы незаметнее подкрасться к простодушным овцам, прячут они свой волчий вид, не покидая волчьей лютости, и, как руном, окутываются изречениями Божественного Писания, чтобы, чувствуя мягкость шерсти, никто не побоялся их острых зубов»[4].

Это — свойство гордого и себялюбивого человека, что обо всем он рассуждает смело и самоуверенно, хотя бы и не понимал, о чем он говорит. Особенно ясно обнаруживается это в вопросах веры. Здесь все хотят быть учителями, апостолами и пророками. Здесь не смущаются даже своим полным невежеством. В других областях люди ничего не знающие предпочитают хоть молчать. Но в вопросах веры у нас теперь больше всего рассуждают и проповедуют те, кто меньше всего в этих вопросах понимает. Ведь еще апостол Павел говорил, что, кто отступил от чистосердечной любви, от доброй совести и нелицемерной веры, *те уклоняются в пустословие, желая быть законоучителями, но не разумея ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают* (1 Тим. 1, 5–7). Во всем этом современном пустословии особенно часто проскальзывает печальное недоразумение, которое можно назвать отделением христианства от Церкви. Потому люди и начинают рассуждать слишком самоуверенно о делах веры, что допускают возможность существования какого-то христианства, не только независимого от Церкви, но даже и враждебного Церкви. Полагают, что можно быть христианином и в то же время враждовать против Церкви. Теперь совершенно по-разному относятся к Церкви и к христианству. Люди, которые мало думают о Боге и о вечности, все же считают как бы долгом приличия хоть на словах отозваться о христианстве с почтением. До полного и открытого презрения к христианству, до открытой вражды к нему у нас дело еще не дошло. Этого предела достигли только немногие *насилованныя от диавола* (Деян. 10, 38), наиболее «передовые» (если, конечно, считать по направлению к аду) отщепенцы. Рядовые же «обыватели», повторяем, о христианстве говорят обыкновенно с некоторым почтением: «Христианство, о! – это, конечно, высокое и великое учение. Кто же против этого спорит?» Так примерно отзываются о христианстве. Но в то же самое время считается как бы признаком хорошего тона быть в какой-то бессознательной вражде ко всему церковному. В душе многих наших современников как-то вместе уживаются почтение к христианству и пренебрежение к Церкви. Христианами, по крайней мере, не стесняются называть себя почти все, но о Церкви и слышать не хотят и стыдятся чем-либо обнаруживать свою церковность. Люди, по метрикам значащиеся «вероисповедания православного», с каким-то непонятным злорадством указывают на действительные, а чаще всего вымышленные недостатки церковной жизни, не скорбят об этих недостатках по заповеди апостола: *Страдает ли один член, страдают с ним все члены* (1 Кор. 12, 26), но именно злорадствуют. В нашей так называемой «прогрессивной» печати есть множество лиц, которые добывают себе средства к существованию исключительно почти клеветой на церковные учреждения, на представителей церковной иерархии. Клевета на все церковное стала теперь для некоторых просто выгодным ремеслом. Но этой-то заведомой лжи спешат верить без всякого сомнения даже те, кто считает себя настоящим христианином. У недобрых людей бывает так, что когда слышат они что-нибудь дурное о своих врагах, то очень спешат всему этому дурному верить, боясь, как бы это дурное не оказалось неправдой. Вот именно то же самое постоянно приходится наблюдать и в отношении многих к Церкви. Церковь для них как бы враг, слышать дурное о котором всегда так приятно грешному человеку. Здесь мы опять-таки видим, как широко распространено теперь отделение христианства от Церкви: считают себя христианами, а о Церкви и слышать не хотят ничего доброго.

Тем более в среде, далекой от веры вообще, имеется налицо невообразимая путаница понятий. Когда люди, далекие от Церкви, начинают судить о ней, то ясно видно бывает, что они совершенно не понимают существа христианства и Церкви, а потому достоинства Церкви для них представляются ее недостатками. Сколько, например, вспышек какой-то слепой вражды к Церкви вызвало в свое время отлучение от Церкви Толстого[5]! Ну разве повинна Церковь в том, что Толстой отступил от нее, сделавшись ее явным и опасным врагом? Ведь он сам порвал с

Церковью как видимым обществом, отрицал необходимость Церкви вообще, считал ее даже вредным учреждением. Держать таких членов — не значило бы это для Церкви отрицать самое себя? Но если так, то что же значат все эти выпады против Церкви в печати, и в собраниях, и в устных беседах? Положительно, мысль отказывается понимать все это. Нет никакой возможности найти хоть ничтожную долю разумности в речах и поступках, о которых приходилось читать и слышать. Ведь за каждой политической партией признается неотъемлемое право отлучать от себя членов, которые изменили партийным взглядам и начали действовать во вред этой партии. Только Церковь Православная почему-то не может отлучать того, кто сам далеко ушел от нее и стал ее врагом! Только Церковь почему-то в своих недрах должна держать своих прямых врагов! Ну кто стал бы укорять и поносить всячески каких-нибудь социал-демократов или кадетов за то, что они перестали бы иметь общение со своим бывшим членом, когда он перешел бы в стан монархистов, и за то, что они публично объявили бы об этом разрыве, сообщая своим членам о происшедшем отпадении! Но печальнее всего то, что Церковь поносили многие во имя христианства. Приходилось тысячу раз слышать и читать: «Вот отлучили Толстого, а уж он ли не был истинный христианин?» Забывая все кощунства Толстого и его отрицание Христа Богочеловека, такие речи повторяли, по-видимому, люди искренние, а не одни только профессиональные газетные лжецы. Опять-таки заявляет о себе твердо засевшая в современных умах мысль о возможности какого-то «истинного христианства» без Церкви и даже Церкви резко враждебного.

Но разве возможно было бы что-нибудь подобное, если бы ясна была идея Церкви, если бы не была она подменена другими, совершенно непонятными и неопределенными величинами? Можно ли себе представить, чтобы в век апостольский христианская Церковь подвергалась каким-либо укоризнам со стороны язычников за то, что она отлучает от себя негодных членов, например, еретиков? А ведь в первые века отлучение от Церкви было самой обычной мерой церковной дисциплины, и все считали эту меру вполне законной и весьма полезной. Почему же так? А потому именно, что тогда Церковь выступала яркой и определенной величиной, именно Церковью, а не христианством каким-то. Тогда не оставалось места для нелепой мысли о том, будто христианство — одно, а Церковь — другое, будто возможно христианство и помимо Церкви. Тогда вражда против Церкви была враждой и против христианства. Вражда же против

Церкви во имя якобы какого-то христианства — это исключительно явление наших печальных дней. Когда христианство являлось в очах мира именно Церковью, тогда и сам этот мир ясно понимал и невольно признавал, что Церковь и христианство — одно и то же.

Но вот какой-то резкой определенности и как бы отъединенности Церкви от всего того, что не есть Церковь, теперь и недостает. В Церкви у нас теперь держат положительно всех, даже тех, кто сам просит его отлучить, как это было после отлучения Льва Толстого. Церковной дисциплины, можно сказать, нет никакой: все для интеллигентных мирян стало необязательным — и посещение богослужения, и исповедь, и причащение. А потому Церковь как видимое общество и не имеет теперь ясных и определенных границ, которые отделяли бы ее от «внешних».

Иногда кажется, будто бы Церковь наша в рассеянии, как бы в каком разброде. Не узнаешь, кто наш, кто от супостат наших. Царствует в умах какая-то анархия. Слишком много появилось «учителей». Идет распря в телеси (см.: 1 Кор. 12, 25) церковном. В древней Церкви учил епископ с горнего места; теперь тот, кто сам о себе говорит, что он лишь «в притворе», даже только «около церковных стен», считает же, однако, себя вправе учить всю Церковь вместе с иерархией. О церковных делах узнают и мнение о них составляют по явно враждебным Церкви «публичным листам» (так называл газеты митрополит Филарет), где по церковным вопросам пишут или расстриженные попы и всякого рода церковные ренегаты, или вообще озлобленные и *наглые ругатели* (2 Пет. 3, 3), люди, никакого отношения к Церкви не имеющие и ничего, кроме вражды, к ней не чувствующие, даже прямые враги Христа.

Состояние печальное! Вот это-то печальное положение нашей современности и должно всякого, кому дорога вера и вечная жизнь, побуждать проверить основное заблуждение современного нам предрассудка, по которому можно отделять христианство от Церкви. При руководстве слова Божия и писаний святоотеческих следует во всей глубине продумать этот важный вопрос: возможно ли христианство без Церкви?

Жизнь Христа Спасителя представляет для читающего Святое Евангелие весьма много великих моментов, которые наполняют душу именно каким-то особым чувством великого. Но, может быть, то именно была величайшая минута в жизни всего человечества, когда Господь Иисус Христос во мраке южной ночи под нависшими сводами зеленеющих деревьев, сквозь которые как бы само небо смотрело на грешную землю мерцающими яркими звездами, в Своей первосвященнической молитве возгласил: *Отче Святый! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы... Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино* (Ин. 17, 11, 20–21). На эти слова Христа следует обратить особенное внимание. В них ясно определена сущность всего христианства: христианство не есть какое-либо отвлеченное учение, которое принимается умом и содержится каждым порознь. Нет, христианство есть общая жизнь, в которой отдельные личности настолько объединяются между собой, что их единение можно уподобить единству Лиц Святой Троицы. Ведь Христос не молится о том только, чтобы сохранилось Его учение, чтобы оно распространилось по всей вселенной. Он молится о жизненном единстве всех верующих в Него. Христос молится Своему Небесному Отцу об устроении или, лучше сказать, о воссоздании на земле природного единства всего человечества. Человечество создано единым (см.: Деян. 17, 26). «У людей, – пишет святой Василий Великий, – не было бы ни разделения, ни раздоров, ни войн, если бы грех не рассек естества...» И «это главное в спасительном домостроении во плоти – привести человеческое естество в единение с самим собой и со Спасителем и, истребив лукавое сечение, восстановить первобытное единство подобно тому, как наилучший врач целительными врачевствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части»[6]. Вот такое-то единение человеческих личностей – не апостолов только, но всех верующих во Христа по слову их, – и образует Церковь. Среди земных предметов не нашлось ни одного, с которым можно было бы сравнить новое общество спасенных людей. На земле нет единства, с которым можно было бы сравнить единство церковное. Такое единство нашлось только на Небе. На Небе несравненная любовь Отца, Сына и Духа Святого соединяет три Лица во Едино Существо, так что уже не три Бога, но Единый Бог, живущий триединой жизнью. К такой же любви, которая многих могла бы слить воедино, призваны и люди, о чем и Христос молился Отцу Небесному: пусть *любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет* (Ин. 17, 26).

В приведенных словах Христа истина Церкви поставлена в самую тесную связь с тайной Пресвятой Троицы. Люди, вступившие в Церковь и возлюбившие друг друга, подобны трем Лицам Пресвятой Троицы, Которых Их любовь соединяет во Единое Существо. Церковь есть как бы единосущие многих лиц, создаваемое их общей любовью друг ко другу. Эту именно мысль в приведенных словах первосвященнической молитвы Христа Спасителя усматривают весьма многие из знаменитейших отцов и учителей Церкви: святители Киприан Карфагенский, Василий Великий, Григорий Нисский, Амвросий Медиоланский, Иларий Пиктавийский, Кирилл Александрийский, блаженный Августин и преподобный Иоанн Кассиан. Позволим себе привести краткие суждения немногих из этого великого и славного сонма отцов. Так, еще святитель Киприан Карфагенский писал к Магну: «Господь, внушая нам, что единство происходит от Божественной власти, утверждает и говорит: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10, 30), и, направляя Свою Церковь к такому единству, прибавляет: *И будет едино стадо и един Пастырь* (Ин. 10, 16)»[7]. А в своем сочинении «О молитве Господней» он же говорит: «Не довольствуясь тем, что искупил нас Своею кровию, Он (Господь) еще и просил за нас! А прося, – смотрите, какое Он имел желание: да и мы пребываем в том самом единстве, в каком Отец и Сын едино суть»[8]. А вот что пишет святитель Кирилл Александрийский: «В пример и образ нераздельной любви, согласия и единства, мыслимого в единодушии, Христос, взяв существенное единство, какое Отец имеет с Ним, а Он со Своей стороны с Отцом, желает объединиться некоторым образом и нам друг с другом, очевидно, так же, как Святая и Единосущная Троица, так что одним мыслится все Тело Церкви, восходящей во Христе через соитие и соединение двух народов в состав нового, совершенного. Образ Божественного единства и существенное тождество Святой Троицы, как и совершеннейшее взаимопроникновение, должно находить отражение в единении единомыслия и единодушия верующих». Святой Кирилл показывает и «природное единство, коим мы друг с другом и все с Богом связываемся, быть может, не без единства телесного»[9].

Все земное дело Христа поэтому следует рассматривать не как одно только учение. Христос приходил на землю вовсе не для того только, чтобы сообщить людям несколько новых истин; нет, Он приходил, чтобы создать совершенно новую жизнь человечества, то есть Церковь. Христос Сам говорил, что Он создает Церковь (см.: Мф. 16, 18). Это новое общество человеческое, по мысли Самого Создателя его, существенно отличается от всяких других соединений людей в разные общества. Христос Сам нередко Свою Церковь называл Царством Божиим и говорил, что это *Царство... не от мира* (Ин. 18, 36), то есть характер его не от мира, не мирской, оно не подобно царствам политическим, земным.

Мысль о Церкви как о новой, совершенной общественности в отличие от общественности, например, государственной весьма глубоко и прекрасно выражена в кондаке на день Сошествия Святого Духа, когда Церковь именно вспоминает и празднует свое начало. «Егда снизшед языки слия, разделяше языки Вышний; егда же огненныя языки раздаяше, в соединение вся призва, и согласно славим Всесвятаго Духа». Здесь основание Церкви ставится в параллель со столпотворением вавилонским и «смешением языков». Именно тогда, при столпотворении, Бог, «снизшед, языки слия» и «разделяше языки», то есть народы.

Библейский рассказ о столпотворении вавилонском имеет весьма глубокий смысл. Как раз пред этим рассказом Библия сообщает о первых успехах грешного человечества в области культуры и гражданского общежития; пред столпотворением именно начали люди создавать каменные города. И вот смешал Господь языки живущих на земле, так что они перестали понимать друг друга и рассеялись по всей земле (см.: Быт. 11, 4, 7–8). В этом столпотворении вавилонском дан как бы некоторый тип гражданской или государственной общественности, основанной на одной только правде человеческой, на праве.

Наш русский философ В. С. Соловьев так определил право: «Право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла»[10]. Но если принять даже и это определение права, оно, очевидно, все же никогда не совпадает с христианской любовью. Право касается внешнего и проходит мимо существа. Общество, созданное на человеческом праве, никогда не может слить людей воедино. Единение разрушается себялюбием, эгоизмом, а право не уничтожает эгоизма; напротив, только утверждает его, охраняя от покушений со стороны эгоизма других людей. Цель государства, основанного на праве, в том, чтобы создать по возможности такой порядок, при котором эгоизм каждого его члена находил бы себе удовлетворение, не нарушая в то же время интересов другого. Путь к созданию такого порядка может быть один – некоторое ограничение эгоизма некоторых членов общества. В этом – неразрешимое противоречие права: оно утверждает эгоизм, но оно же и ограничивает его. А потому общество, основанное на человеческом праве, всегда носит в себе самом семена своего разложения, ибо оно охраняет эгоизм, который постоянно разъедает и разрушает всякое единение. Судьба башни вавилонской – судьба правового общества; в этом обществе часто должно происходить «смешение языков», когда люди перестают понимать друг друга, хотя бы и говорили на одном языке. Правовой порядок нередко сменяется ужасным беспорядком.

Такому-то правовому, чисто земному обществу и противополагается общество христианское — Церковь. «Егда же огненныя языки раздаяше, в соединение вся призва». Христос создает Церковь не для охранения человеческого себялюбия, а для полного его уничтожения. В основу церковного единения положены не охраняющие личный эгоизм правовые начала, а любовь, противоположная эгоизму. В своей прощальной беседе Христос говорил ученикам: *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою* (Ин. 13, 34–35). Вот это-то новое основание церковного единения и создает не механическое внешнее объединение внутренно разделенных личностей, а единение органическое. Сам Христос уподоблял церковное единство органическому единству дерева и его ветвей (см.: Ин. 15, 1–2). Но особенно подробно об органическом, неделимом единстве Церкви говорит апостол Павел. Сравнение Церкви с деревом есть и у апостола Павла (см.: Рим. 11, 17–24), но наиболее часто апостол Павел называет Церковь Телом[11]. Уже само название Церкви Телом указывает на ее единство; два тела между собой связаны быть не могут. Но что значит образ тела, прилагаемый к Церкви? Образ тела в приложении к Церкви прекрасно раскрывает сам же апостол Павел. *Многие,* то есть все входящие в Церковь, составляют *одно тело во Христе, а порознь один для другого члены* (Рим. 12, 5; см.: 1 Кор. 12, 27). *Тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело... Тело же не из одного члена, но из многих. Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу? <...> Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно* (1 Кор. 12, 12, 14–16, 18). *Как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело* (Рим. 12, 4). *Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны. Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены* (1 Кор. 12, 21, 24–26).

Но как возможно осуществление такого единения людей в Церкви, в церковной общественности? Ведь естественное, греховное состояние человека более соответствует созданию только правового общества, потому что грех и есть самоутверждение или себялюбие, которое охраняется гражданским правом. Действительно, для человека, пока он будет охранять свое греховное состояние, совершенное единение будет пустой мечтой, которой не суждено осуществиться в действительности. Но здесь все именно и разрешается истиной Церкви. Христос не учил только о единстве, о Церкви, но создал Церковь. Христос дал заповедь: да любите друг друга, но одной этой заповеди совершенно недостаточно. Эта заповедь, как всякая другая заповедь, сама собой ничего создать не может, если нет у человека сил для ее осуществления. И если бы христианство ограничивалось только одним учением о любви, оно было бы бесполезно, потому что в человеческой природе, искаженной грехом, нет сил для проведения в жизнь этого учения. О любви говорил и Ветхий Завет, и даже язычники, но этого мало. Разум признает, что заповедь о любви хороша, но человек постоянно будет встречать в самом себе *иной закон, противоборствующий закону ума* и пленяющий его закону греховному (см.: Рим. 7, 23). Чтобы быть хорошим человеком, для этого вовсе не достаточно лишь знать, что хорошо и что плохо. Ведь разве мы сомневаемся в том, что грешить дурно? Почему же мы грешим, зная хорошо, что это дурно? Потому что одно дело — знать, а другое дело — жить. Кто наблюдает за движениями души своей, тот хорошо знает, как грехи и страсти борются с разумом и как часто они его побеждают. Разум гнется под напором страстей; грех, как бы какой туман, закрывает от нас солнце истины, связывает все добрые силы нашей души. Сознающая силу греха душа всегда готова сказать вместе с царем Манассией: «Связана я многими узами железными, так что не могу поднять головы»[12]. Может ли нам в таком печальном состоянии помочь одно только учение о любви? Но в том-то сила и значение дела Христова, что оно не ограничивается одним только учением. Человеку даны новые силы, а потому для него и возможным становится новое церковное единение. Эти силы даны прежде всего тем, что в воплощении Сына Божия человечество теснейшим образом соединилось с Богом. В Церкви и продолжается всегда и неизменно единение человека с Христом. Это единение — источник духовной жизни, а без единения с Христом — духовная смерть. В чем же это единение? Христос говорил: *Я хлеб живый, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я* *дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира... истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день... Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне* (Ин. 6, 51, 53–54, 56). Таинство причащения – вот где единение со Христом и, следовательно, – источник духовной жизни. Таинство причащения соединяет людей с Богом и тем самым объединяет и друг с другом. Вот почему причащение есть источник именно церковной жизни по преимуществу. Смысл Таинства причащения – в его церковности. Вне единства церковного нет и причащения. Весьма знаменательно, что в святоотеческой письменности единство церковное поставлено в неразрывную связь с Таинством Тела и Крови Христовых. Уже святой Игнатий Богоносец пишет к филадельфийцам: «Старайтесь иметь одну Евхаристию, ибо одна Плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единении Крови Его, один жертвенник» (глава IV). Тот же святой Игнатий подчеркивает и церковность Евхаристии: «Без епископа никто не делай ничего, относящегося до Церкви. Только та Евхаристия должна почитаться истинной, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь» (К смирнянам, глава VIII). «Многие зерна, – пишет святитель Киприан Карфагенский, – вместе собранные, смолотые и замешанные, образуют один хлеб; так, во Христе, Который есть Небесный Хлеб, мы видим одно Тело, в котором связано и соединено наше множество»[13]. Святоотеческое учение о церковности Евхаристии и о ее значении для спасения особенно глубоко и подробно раскрыто святителем Кириллом Александрийским, слова которого мы и приведем. «Единородный определил некоторый, изысканный подобающею Ему премудростию и советом Отца способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность, – именно такой способ: в одном Теле, очевидно, в Своем собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия (Евхаристии), делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Кто, в самом деле, мог бы разделить и от природного единения друг с другом отторгнуть тех, кто посредством одного святого Тела связаны в единство со Христом? Ведь если все приобщаемся от одного Хлеба, то все одно Тело составляем (см.: 1 Кор. 10, 17), ибо Христос не может быть разделяем. Поэтому и Телом Христовым называется Церковь (см.: Кол. 1, 18, 24), а мы – отдельные члены, по пониманию апостола Павла (см.: 1 Кор. 12, 12). Все мы, через святое Тело соединяясь с одним Христом, как получившие Его единого и нераздельного в своих телах, Ему более, чем себе самим, должны мы считать принадлежащими свои члены»[14]. «Не по одному только настроению, состоящему в душевном расположении, будет пребывать в нас Христос, как говорит Он (см.: Ин. 6, 56), но и по причастию, конечно, природному. Как если кто, соединив один воск с другим и, расплавив на огне, делает из обоих нечто единое, так через приобщение Тела Христова и честной Крови Он Сам в нас и мы со своей стороны в Нем соединяемся. Ведь иначе было бы невозможно, чтобы подвергшееся тлению стало способным к оживотворению, если бы оно не сочеталось телесно с телом Того, Кто есть жизнь по природе, то есть Единородного»[15].

Таким образом, по поручению Христа и по богословствованию святых отцов, истинная жизнь возможна лишь при тесном природном или, как теперь говорят, реальном единении со Христом в Таинстве Евхаристии, но это единение со Христом создает и единение людей друг с другом, то есть создает единое Тело Церкви. Следовательно, христианская жизнь по самому существу своему церковна.

Есть и еще источник новой жизни человечества, именно – жизни церковной: Дух Святой. Сам Христос говорил, что, кто не родится водою и Духом, не может войти в Царствие Божие (см.: Ин. 3, 5), – нужно быть *рожденным от Духа* (Ин. 3, 8). И когда апостол Павел говорит о единении людей в Церкви, он всегда говорит о Духе Святом как об источнике этого единения[16].

Церковь для апостола – не только «единое Тело», но и «един Дух»; и здесь разумеется не единомыслие только, но и единый Дух Божий, проникающий все Тело Церкви, как и свидетельствуют святые отцы и учители Церкви. «Что такое единение Духа?» – спрашивает святой Иоанн Златоуст и отвечает: «Как в теле дух все объемлет и сообщает какое-то единство разнообразию, происходящему от различия членов телесных, так и здесь. Но Дух дан еще и для того, чтобы объединять людей, неодинаковых между собой по происхождению и по образу мыслей»[17]. «Этими словами (един Дух) он хотел побудить к взаимному согласию, как бы говоря: так как вы получили одного Духа и пили от одного источника, то между вами не должно быть раздоров»[18]. Блаженный Феодорит: «Все вы сподобились единой благодати; единый источник разливает различные потоки, единый приняли

Дух, одно составляете Тело»[19]. Блаженный Иероним: «Одно Тело в смысле Тела Христова, которое есть Церковь; и один Дух Святой — один именно Раздаятель и Освятитель всех»[20]. Блаженный Феофилакт Болгарский: «Как в теле дух есть начало, все связывающее и объединяющее, хотя члены различны, так и в верующих есть Дух Святой, Который объединяет всех, хотя мы разнимся друг от друга родом, и нравами, и занятиями»[21].

По мысли апостола, вся жизнь церковная есть проявление именно Духа Божия; всякое проявление любви, всякая добродетель есть действие дарования Духа. Все производит один и тот же Дух. Люди, по выражению апостола Петра, лишь строители *многоразличной благодати* (1 Пет. 4, 10). Дух Божий, проникающий Собою все Тело Церкви, подающий всем членам этого Тела различные духовные дарования, и делает возможной для человечества новую жизнь. Он-то и соединяет всех в одно Тело, и соединяет именно тем, что вливает в сердце любовь, которая в естественном состоянии человека не может быть основой его жизни и его отношений к другим людям.

Любовь от Бога — это изречение апостола Иоанна (1 Ин. 4, 7) можно назвать как бы общей темой целого ряда апостольских рассуждений. Любовь называется Божией[22]. *Любовь Христа объемлет* членов Церкви (2 Кор. 5, 14). *Господь* направляет *сердца* всех *в любовь Божию* (2 Сол. 3, 5). *Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам* (Рим. 5, 5). Любовь — плод Духа (см.: Гал. 5, 22). Бог спас нас обновлением Духа Святого, *Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего* (Тит. 3, 6). Христиан водит Дух Божий (см.: Рим. 8, 14).

Таким образом, в Церкви живущий Дух Святой дает каждому члену Церкви силы быть новой тварью, в жизни своей руководиться любовью. Учение апостола Павла о Церкви неразрывно связано с его учением о любви как начале христианской жизни. Эта связь мало замечается современными учеными толкователями, но на нее указывают святые отцы Церкви. Так, блаженный Феодорит об апостольском сравнении Церкви с телом говорит: «Употребление сие прилично учению о любви»[23]. И святой Иоанн Златоуст, толкуя слова едино Тело, говорит: «Павел требует от нас такой любви, которая связала бы нас между собой, делая неразлучными друг от друга, и такого совершенного единения, как бы мы были членами одного тела, потому что такая любовь производит великое добро»[24]. Читая послания апостола Павла, можно заметить, что о Церкви и о любви он говорит обыкновенно рядом, и это, конечно, потому, что, по учению апостола, Церковь и любовь связаны между собой. Вся христианская добродетель у апостола зиждется на истине Церкви. Так, в последних главах Послания к Римлянам апостол подробно говорит о христианской нравственности. Эта речь начинается с 9-го стиха 12-й главы, а в пяти предыдущих (4–8) стихах апостол кратко изложил учение о Церкви как о Теле. В Первом послании к Коринфянам за учением о Церкви, изложенным в 12-й главе, непосредственно следует «новозаветная песнь любви» (12, 31–13, 13). Нечто подобное можно заметить и в Посланиях к Ефесянам и Колоссянам.

Что же следует из всего сказанного? Дело Христа не есть только одно учение. Его дело есть создание единства в роде человеческом. Дело Христово есть создание новой твари, то есть Церкви. В Церкви живущий Дух Божий дает силы для осуществления христианского учения в жизни, а так как учение это есть учение о любви, то осуществление его опять-таки создает единство, ибо любовь начало связующее, а не разъединяющее. Возрастание Церкви есть в то же время и возрастание ее отдельных членов.

В новозаветных Писаниях цель бытия Церкви и указывается в духовном совершенствовании человека. Духовные дарования и все вообще служения существуют в Церкви, по мысли апостола Павла, для совершения святых, то есть для нравственного возрождения христиан (см.: Еф. 4, 12), *доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Еф. 4, 13). А затем апостол изображает и тот путь, которым возрожденное человечество достигает в меру полного возраста Христова. Но, к сожалению, слова, где говорится об этом пути, едва ли не самые темные во всем славянском тексте Нового Завета. Именно: *Из Негоже все тело составляемо и счиневаемо приличне всяцем осязанием подаяния, по действу в мере единыя коеяждо части, возращение тела творит в создание самаго себе любовию* (Еф. 4, 16). Несколько понятнее в русском переводе: *Из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви.* Однако предпочтение нужно отдать тексту славянскому, потому что русский не передает всей мысли подлинника, которая сохраняется в славянском, но скрыта туманными выражениями. Не входя в подробный разбор греческого текста[25], мы скажем только, какую мысль хочет выразить апостол[26]. Все Тело Церкви постоянно более и более объединяется посредством восприятия благодатных даров Святого Духа, действующих в каждом особым образом, и так Тело Церкви достигает совершенства во всех своих членах.

Все возрастание церковного Тела обусловливается причастием отдельных членов общей любви, потому что только при любви, при союзе с Церковью возможно самое восприятие даров Духа. Так понимают приведенные слова святого апостола святитель Иоанн Златоуст[27], блаженный Феодорит[28], преподобный Иоанн Дамаскин[29] и блаженный Феофилакт[30]. Их мысли объединяет святитель Феофан Затворник, слова которого мы и приведем. «Вера христианская сочетавает верных со Христом и таким образом из всех составляет единое Тело стройное. Христос творит сие Тело, каждому сообщая Себя и Духа благодати ему подавая действенно, осязательно, так что сей Дух благодати, сходя на каждого, делает его тем, чем ему следует быть в Теле Церкви Христовой. Тело Христово, стройно сочетаваясь таким подаянием Духа, растет затем в себе по той мере, в какой каждый член отвечает своему назначению или действует во благо Церкви всей полнотой полученного дара благодати»[31].

Из приведенного учения апостола Павла и его истолкований святыми отцами видно, что, по новозаветному учению, совершенствование человеческой личности обусловлено ее принадлежностью к Церкви как живому, возрастающему при благодатном воздействии Святого Духа организму. Если будет порвана связь с Телом Церкви, то отдельная личность, обособившись и замкнувшись в своем себялюбии, лишена будет благодатного воздействия Святого Духа, живущего в Церкви. «В самом деле, если бы случилось руке отделиться от тела, дух, истекающий из головного мозга, ища продолжения и не находя ее там, не срывается с тела и не переходит на отнятую руку, но если не найдет ее там, то и не сообщается ей. То же бывает и здесь, если мы не связаны между собой любовью. Итак, если хотим получить Духа от Главы, будем в союзе друг с другом. Есть два рода отделения от Церкви: один, когда мы охладеваем в любви, а другой, когда осмеливаемся совершать что-нибудь недостойное по отношению к этому Телу Церкви. В том и другом случае мы отделяемся от целого»[32]. Ясно, что святой Иоанн Златоуст всякое отделение от Церкви считает лишением благодати Духа Святого. «Все, что только отделилось от жизненного начала, не может с потерей спасительной сущности жить и дышать особой жизнию»[33]. «Отдели солнечный луч от его начала – единство не допустит существовать отдельному свету; отломи ветвь от дерева – отломленная потеряет способность расти; разобщи ручей с его источником – разобщенный иссякнет. Равным образом Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои; но свет, разливающийся повсюду, один, и единство

Тела остается неразделенным. По всей земле распростирает она ветви свои, обремененные плодами; обильные потоки ее текут на далекое пространство; при всем том Глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая преуспеянием плодотворения»[34]. В этих одушевленных и нежно-поэтических словах ясно выражена мысль, что отдельная личность, даже отдельная христианская община постольку жива, поскольку она живет Христовой жизнью, поскольку она соединена со всей вселенской Церковью. Обособиться, замкнуться в себе — это для личности или даже для Поместной Церкви то же, что для луча отделиться от солнца, для ручья — от источника, для ветви — от ствола. Жизнь духовная может быть только при органической связи со вселенской Церковью; порвется эта связь — непременно иссякнет и жизнь христианская.

Надеемся, достаточно показано, что идея Церкви в новозаветном учении имеет весьма существенное значение. Христианство имеет в виду интересы не одного рассудка; оно учит только о спасении человека. Поэтому в христианстве нет чисто теоретических положений. Истины догматические имеют нравственное значение, а христианская мораль основана на догматах. Но именно Церковь и есть тот пункт, в котором вероучение переходит в нравоучение, христианская догматика переходит в христианскую жизнь. Церковь дает жизнь и осуществление христианскому учению. Вне Церкви и без Церкви невозможна христианская жизнь. Только в Церкви может жить, развиваться и спасаться человек, как и во всяком организме отдельные члены никогда не растут и не развиваются отдельно друг от друга, а всегда только в неразрывной связи со всем организмом. Без Церкви нет христианства; остается только христианское учение, которое само собой не может «обновити падшаго Адама».

Если теперь от раскрытия новозаветного учения о Церкви обратимся к первоначальной истории христианства, то увидим, что именно идея Церкви была основной идеей христианского мировоззрения и она именно создавала действительность. Христиане осознали себя прежде всего Церковью, и общество христианское предпочтительно пред всеми другими названиями именовало себя Церковью. Слово «Церковь» уже в Новом Завете встречается 110 раз. Слова же «христианство», как и многих других слов на «-ство», Новый Завет не знает. После сошествия Духа Святого на учеников и апостолов Христовых получила бытие Церковь как видимое общество с духовными взаимными отношениями составляющих его членов. Ведь сначала не было никакой подробной системы учения. Вера Христова заключена была в немногих самых общих положениях. Нечему было учиться в христианстве. Мало требовалось согласия в каких-либо теоретических положениях. Что же значило в то время быть христианином? В наше время на этот вопрос можно услышать много разных ответов, примерно таких: быть христианином — значит признавать учение Христово, стараться исполнять Его заповеди. Это, конечно, еще наилучший ответ. Но первохристианство отвечало на этот вопрос совершенно иначе. Уже с самых первых страниц своей истории христианство является пред нами в виде единомысленной и единодушной общины. Вне связи с этой общиной не было христиан. Уверовать во Христа, сделаться христианином значило присоединиться к Церкви, как это неоднократно и выражено в книге Деяний апостольских, где читаем: *Господь ежедневно прилагал спасаемых к Церкви* (Деян. 2, 47; см. также: 5, 13–14). Всякий новый верующий был как бы веткой, прививавшейся к единому древу церковной жизни. А вот и наиболее характерный пример, как бы иллюстрация такого именно присоединения к Церкви. Гонитель Савл, дышавший прещением и убийством на учеников Господних, на пути в Дамаск чудесным образом делается Христовым последователем. Здесь пред нами — особое откровение Бога человеку. Однако в Дамаске Господь посылает к Савлу Ананию, который и крестил его, после чего Савл несколько дней был в Дамаске с учениками; затем Савл, прибыв в Иерусалим, старается присоединиться к ученикам, и после того как Варнава сообщает о нем апостолам, пребывает с ними. Таким образом, даже и будущий великий апостол, которого еще в видении Анании Господь называет избранным сосудом (см.: Деян. 9, 15), непосредственно за своим обращением присоединяется к Церкви как к видимому обществу. Здесь особенно наглядно показано, что Господь не хочет знать рабов Своих вне Церкви[35].

Понятно, почему святой апостол Павел так настойчиво в своих посланиях говорит о Церкви: он не создает учения о Церкви, а еще при самом своем обращении он встретился с Церковью как с фактом. Даже и до обращения своего Савл гнал именно Церковь, а не что-либо иное. Он сам вспоминает впоследствии: *Вы слышали о моем прежнем образе жизни в иудействе, что я жестоко гнал Церковь Божию, и опустошал ее* (Гал. 1, 13). Савл гнал не последователей какого-либо учения, но именно Церковь как величину, определенную даже и для «внешних». *У множества же уверовавших,* — читаем в книге Деяний апостольских, — *было одно сердце и одна душа* (Деян. 4, 32). И весьма замечательно, что в IV веке при раскрытии учения о Святой Троице некоторые святые отцы указывали в качестве примера именно на первохристианскую Церковь, где множество было единством.

А насколько первохристианская община была резко определенна, об этом прекрасно говорит один стих книги Деяний, которого как-то не замечают: *Из посторонних же никто не смел пристать к ним* (Деян. 5, 13).

Таким образом, с одной стороны, обращение в христианство мыслится как присоединение к Церкви, а с другой — *из посторонних... никто не смел пристать к ним.* Разве не ясно, что и в самое первое время, когда живы были непосредственные ученики Господа, христианство было именно видимым обществом — Церковью, оно не было только учением, а было самой жизнью? Церковное по самому существу христианство и в действительности было всегда именно Церковью, то есть видимым обществом, имеющим свою определенную организацию. Господу было угодно дать Своей Церкви именно иерархическую организацию. Иерархический строй Церкви создан еще святыми апостолами[36]. Протестантская наука много спорит против этой церковной истины, но для оспаривания апостольского происхождения иерархии протестантам приходится отрицать подлинность пастырских посланий апостола Павла, то есть подрывать авторитет Священного Писания и тем самым рубить тот сук, на котором держится само же протестантство. Достаточно прочитать книгу Деяний апостольских и Послания апостола Павла к Тимофею и Титу, чтобы убедиться именно в апостольском учреждении иерархии в Церкви. Павел и Варнава при самом основании Церквей рукополагали в каждой Церкви пресвитеров (см.: Деян. 14, 23). Титу апостол Павел заповедует поставить по всем городам пресвитеров (см.: Тит. 1, 5). *Дух Святый поставил* епископов *пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею* (Деян. 20, 28). Вот почему еще в I веке (около 97 года) Римский епископ Климент в особом послании к коринфянам доказывает необходимость повиновения иерархии тем, что иерархия в Церкви навеки установлена самими апостолами. Между прочим, Климент пишет: «Апостолы благовествовали нам от Господа Иисуса Христа; Иисус Христос был послан от Бога. Итак, Христос — от Бога, а апостолы — от Христа; и то и другое было в порядке по воле Божией. Приняв повеление, апостолы, совершенно убежденные воскресением Господа нашего Иисуса Христа и утвержденные в вере словом Божиим, с полнотой Святого Духа вышли, благовествуя наступающее Царство Божие. Проповедуя по городам и селам, они поставляли первенцев их, по испытании их духом, епископами и диаконами для будущих верующих» (гл. 42). «Апостолы наши знали через Господа, что будет раздор о епископском достоинстве. По этой самой причине они, получив совершенное предведение, поставили вышеназванных и потом дали закон, чтобы когда они почиют, другие испытанные мужи приняли их служение» (гл. 44). Всего через два десятилетия священномученик Игнатий Богоносец со своего пути в Рим на страдания пишет послания к различным Церквам и повсюду убеждает покоряться иерархии. «Ничего не делайте без епископа и пресвитеров. Не думайте, чтобы вышло что-либо похвальное у вас, если будете это делать сами по себе», – пишет святой Игнатий магнезийцам (гл. 7, 1). «Делающий что-либо без ведома епископа служит диаволу», – пишет он смирнянам (гл. 9, 1). «Кто будет почитать себя больше епископа, тот пропал совершенно», – пишет святой Игнатий ученику своему Поликарпу, епископу Смирнскому (гл. 5, 2). Без иерархии, по учению святого Игнатия, нет Церкви (послание к траллийцам, гл. 3, 1). «Которые суть Божии и Иисус Христовы, те с епископом», – читаем в послании к филадельфийцам (гл. 3, 2). Совершенно ясно видно, как Церковь с самого начала мыслила себя иерархически устроенной и на иерархию смотрела как на богоустановленный орган своего управления. Деятельность этого органа выражалась в совершении благодатных священнодействий, в учении веры, в церковной дисциплине. Церковная жизнь в разные века была различна. Изменяется и деятельность иерархии, но принцип иерархического устройства Церкви остается всегда одним и неизменным. Наконец, думается, мы сделали бы большое упущение, если бы не привели хоть некоторых суждений древнецерковных писателей по интересующему нас вопросу: возможно ли христианство без Церкви? Остановимся на взглядах только двух писателей, много трудившихся над уяснением учения о Церкви, – святого Киприана Карфагенского и блаженного Августина.

По суждению святого Киприана, быть христианином значит принадлежать к видимой Церкви и подчиняться поставленной в ней от Бога иерархии. Церковь есть осуществление любви Христовой, и всякое отделение от Церкви есть именно нарушение любви. Против любви грешат равно и еретики, и раскольники. Это и есть основная мысль Киприанова трактата «О единстве Церкви»; та же мысль постоянно повторяется и в письмах святого отца. «Христос даровал нам мир; Он повелел нам быть согласными и единодушными, заповедал ненарушимо и твердо хранить союз привязанности и любви. Не будет принадлежать Христу тот, кто вероломным несогласием нарушил любовь

Христову: не имеющий любви и Бога не имеет. Не могут пребывать с Богом не восхотевшие быть единодушными в Церкви Божией»[37].

У еретиков и раскольников нет любви, то есть основной христианской добродетели, а потому они – христиане только по имени. «Еретик или раскольник не сохраняет ни единства Церкви, ни братской любви[38], действует против любви Христовой»[39]. «Маркиан, соединившись с Новацианом, сделался противником милосердия и любви»[40]. О еретиках известно, что они отступили от любви и единства кафолической Церкви[41]. «Какое соблюдает единство, какую любовь хранит или о какой любви помышляет тот, кто, предавшись порывам раздора, рассекает Церковь, разрушает веру, возмущает мир, искореняет любовь, оскверняет Таинство?»[42]

Святой Киприан высказывает такую мысль: вне Церкви не может быть и учения христианского, не только христианской жизни. Только в Церкви есть чистая вера[43]. Церковь Киприан и называет истиной[44]. Единство веры нельзя отделять от единства Церкви[45]. Истина одна, как и одна Церковь[46]. Тому, кто не придерживается единства Церкви, нельзя думать, что он сохраняет веру[47]. Всякое отделение от Церкви непременно связано бывает и с искажением веры. «Враг изобрел ереси и расколы, чтобы ниспровергнуть веру, извратить истину, расторгнуть единство. Служители его возвещают вероломство под предлогом веры, антихриста под именем Христа и, прикрывая ложь правдоподобием, тонкой хитростью уничтожают истину»[48]. «Как диавол не есть Христос, хотя и обманывает Его именем, так и христианином не может почитаться тот, кто не пребывает в истине Его Евангелия и веры»[49]. «Еретик рассекает Церковь[50], он вооружается против Церкви, изменник в отношении веры, в отношении благочестия святотатец, непокорный раб, сын беззаконный, брат неприязненный»[51]. «Если рассмотреть веру тех, которые веруют вне Церкви, то окажется, что у всех еретиков совсем иная вера; даже, собственно говоря, у них одно изуверство, богохульство и прение, враждующее против святости и истины»[52]. Быть вне Церкви и оставаться христианином, по убеждению святого Киприана, невозможно. Вне Церкви – вне стана Христова[53]. Отступившиеся от Церкви и действующие против Церкви – антихристы и язычники[54]. Вот, например, что пишет святой Киприан Антониану о Новациане. «Ты желал, возлюбленнейший брат, чтобы я написал тебе и касательно Новациана, какую ересь он ввел. Знай же, что прежде всего мы не должны любопытствовать, чему он учит, когда он учит вне Церкви. Кто бы и какой бы он ни был, он не христианин, как скоро он не в Церкви Христа»[55]. «Как может быть со Христом тот, кто не пребывает с невестой Христовой, не находится в Церкви Его»[56]. Наконец, в трактате «О единстве Церкви» читаем мы знаменитые слова: «Тот не может уже иметь отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь»[57]. Святой Киприан совершенно отказывает всем стоящим вне Церкви в названии «христиане», как бы повторяя решительное восклицание своего учителя Тертуллиана: «Еретики не могут быть христианами!»

Понятно поэтому требование святого Киприана при приеме в Церковь снова крестить даже новациан, хотя они были только раскольниками. Для Киприана крещение раскольников при приеме в Церковь не было перекрещиванием, но было именно крещением. «Мы утверждаем, — писал святой Киприан Квинту, — что приходящих оттуда мы у себя не перекрещиваем, но крестим (non rebaptizari apud nos sed baptizari), ибо они ничего не получают там, где нет ничего»[58]. Крещение вне Церкви — только «пустое и нечистое погружение» (sordida et profana tinctio)[59]. «Там не омываются люди, а только более оскверняются; не очищаются грехи, а только усугубляются. Такое рождение производит чад не Богу, но диаволу»[60].

Мысль Киприана о недействительности всякого крещения вне Церкви и о необходимости снова крестить всех обращающихся к Церкви была подтверждена в 256 году Поместным Собором Карфагенской Церкви, на котором председательствовал сам Киприан. В своем заключительном слове, как бы подводя итог всем церковным рассуждениям, святой Киприан говорит: «Еретиков должно крестить единственным крещением Церкви, чтобы они могли из противников сделаться друзьями и из антихристов — христианами».

Изложенные воззрения святого Киприана, которые, очевидно, разделял и весь Карфагенский Собор, наглядно и весьма определенно свидетельствуют о том, что в III веке не допускали даже и мысли о том, будто возможно какое-то христианство без Церкви. Тогда ясно учили и определенно говорили, что отступивший от Церкви уже не христианин и лишен благодати Святого Духа, почему он и лишен надежды на спасение. Эту же мысль ясно выразил и святой Василий Великий в своем послании к епископу Амфилохию. Святой Василий говорит, что отступившие от Церкви и через раскол уже не имеют на себе благодати Святого Духа. Вне Церкви нет священства и не может быть преподана благодать Святого Духа. Эти мысли святого Василия Христова Церковь на VI Вселенском Соборе (правилом 2) и на VII (правилом 1) утвердила как непреложную истину. Послание святого Василия к Амфилохию было признано каноническим, посему и доселе помещается в «Книге правил».

Блаженный Августин признает, что учение христианское, понимаемое теоретически, может быть сохранено и вне Церкви. Истина остается истиной, хотя ее высказал и злой человек. Ведь и демоны исповедовали Христа так же, как и апостол Петр[61]. Золото несомненно хорошо, и золотом оно остается у разбойников, хотя и служит у них дурным целям. Христос сказал однажды ученикам: *Кто не против вас, тот за вас* (Лк. 9, 50). Из этого можно видеть, что стоящий вне Церкви – в некоторых предметах не против Церкви и имеет нечто из церковного богатства. Афиняне чтили неведомого Бога (см.: Деян. 17, 23), а апостол Иаков свидетельствует, что *и бесы веруют* (Иак. 2, 19), а они, конечно, вне Церкви. В своих сочинениях против донатистов блаженный Августин подробно доказывает и обосновывает как бы действительность раскольнического крещения.

Но если и вне Церкви можно сохранить истинное учение, если даже Таинства, совершаемые в отделении от Церкви, действительны, то нужна ли непременно Церковь? Не возможно ли спасение и вне Церкви? Не отделяет ли блаженный Августин христианство от Церкви? Не допускает ли он возможности христианства без Церкви? На все эти вопросы у блаженного Августина дается отрицательный ответ. Христианскую жизнь, приводящую к спасению, блаженный Августин приписывает только Церкви, а вне Церкви этой жизни быть не может.

Все то, что отделившиеся от Церкви сохраняют из церковного богатства, все это не приносит им ровно никакой пользы, а только один вред. Почему же так? А потому, – отвечает блаженный Августин, – что все отделившиеся от Церкви не имеют любви. Христос указал признак, по которому можно узнать Его учеников. Этот признак – не учение христианское, не Таинства даже, а только любовь. *По тому,* – говорил Он ученикам Своим, – *узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою* (Ин. 13, 35). Таинства не спасут, если у принимающего их нет любви. Апостол говорит: *Если... знаю все тайны* (sacramenta)... *а не имею любви, – то я ничто* (1 Кор. 13, 2). Пророчествовал Каиафа, но был осужден. Само отделение от Церкви есть величайший грех, который и показывает, что у раскольников нет любви. Возрожденный в крещении, но не соединившийся с Церковью не имеет от крещения никакой пользы, потому что он любви не имеет; спасительным начинает быть для него крещение только тогда, когда он соединится с Церковью. Благодать крещения не может очистить от грехов того, кто не принадлежит к Церкви; ее действие как бы парализуется упорством раскольнического сердца во зле, то есть в расколе. Так как крестящийся вне Церкви, тотчас после крещения вступая во мрак своей схизмы, обнаруживает свою греховность, отсутствие у него любви, то и грехи немедленно на него возвращаются. А что прощенные грехи возвращаются, если нет братской любви, то наглядно показал Господь, когда говорил о рабе, которому господин простил десять тысяч талантов. Когда же этот раб не сжалился над своим товарищем, который был должен ему сто динариев, то господин приказал ему отдать все, что раб был ему должен. Как тот раб на время получил прощение долга, так и крестящийся вне Церкви тоже на время освобождается от своих грехов, но так как и после крещения он остается вне Церкви, то ему снова вменяются все грехи, совершенные и раньше крещения.

Простятся же ему грехи только тогда, когда он любовно соединится с Церковью. Не потому схизматики лишены надежды на спасение, что их крещение недействительно, а только потому, что они вне Церкви и во вражде с ней. Благодать Святого Духа получить и сохранить может только тот, кто соединен в любви с Церковью. Кто отделился от Церкви, у того нет любви. Нет любви Божией у того, кто не любит единства Церкви, – напрасно он говорит, будто имеет Христову любовь. Любовь может быть сохранена только при единстве с Церковью, потому что Дух Святой оживляет только Тело Церкви. Никакой законной и достаточной причины отделяться от Церкви быть не может; кто отделился от Церкви, тот не имеет Духа Святого, как и отсеченный от тела член не имеет духа жизни, хотя и сохраняет некоторое время свою прежнюю форму. Поэтому все отделившиеся от Церкви, пока противятся ей, добрыми быть не могут, хотя бы их поведение и казалось похвальным, – самое их отделение от Церкви делает их злыми.

Таким образом, по учению блаженного Августина, Церковь – понятие более узкое, нежели христианство, понимаемое в смысле одних только теоретических положений. Оставаясь вне Церкви, можно быть в согласии с этими теоретическими положениями; для единения же с Церковью необходимо, кроме того, согласие воли (consensio voluntatum). Но очевидно, что без этого последнего лишь теоретическое согласие с христианским учением совершенно бесполезно – и вне Церкви нет спасения. В жизни христианство совершенно совпадает с Церковью.

Взгляды святого Киприана и блаженного Августина по видимому несколько различны, но к выводу они приходят совершенно к одному: extra ecclesiam nulla salus – вне Церкви нет спасения! Спасает людей их любовь, которая есть благодать Нового Завета. Вне Церкви сохранить любовь нельзя, потому что там нельзя получить и Духа Святого.

Итак, что же мы нашли у представителей церковной мысли III–V веков? Нашли мы совершенно то же, к чему пришли и раньше, рассматривая новозаветное учение о Церкви и факты начальной истории христианства. Христианство и Церковь не совпадают друг с другом только тогда, когда под христианством мы будем понимать сумму каких-то теоретических положений, ни к чему никого не обязывающих. Но такое понимание христианства можно назвать только бесовским. Христианами тогда следует признать и бесов, которые тоже веруют и от этого только трепещут. Знать систему христианской догматики, соглашаться с догматами – неужели значит это быть истинным христианином? Раб, знающий волю господина своего и не исполняющий ее, биен будет много и, конечно, справедливо. «Христианство – не в молчаливом убеждении, но в величии дела», – как говорит святой Игнатий Богоносец[62]. Теряет надежду на спасение не только тот, кто искажает основные истины христианства, – этой надежды лишен всякий вообще отделяющийся от Церкви, от общей жизни одного цельного организма Тела Христова. Отпал человек от Церкви или отлучен от нее – он погиб, он умер для Бога и вечности. Еще святой Игнатий Богоносец писал филадельфийцам: «Кто последует за вводящим раскол, тот не наследует Царствия Божия» (гл. III).

Нет, Христос есть не только Великий Учитель, Он – Спаситель мира, давший человечеству новые силы, обновивший человечество. Не учение только имеем мы от Христа Спасителя нашего, а жизнь. Если не понять христианство как новую жизнь не по стихиям мира, которому известны только принципы эгоизма и себялюбия, а по Христу с его учением и образцом самоотречения и любви, то христианство необходимо совершенно совпадает с Церковью. Быть христианином – значит принадлежать к Церкви, ибо христианство есть именно Церковь и вне Церкви христианской жизни нет и быть не может.

Наконец, достаточно только внимательно посмотреть на Символ веры, чтобы понять, насколько важна идея Церкви. Ведь в Символе веры все почти члены внесены уже после того, как появились различные еретики, искажавшие ту или другую истину. Посему весь Символ веры можно назвать как бы полемическим. История его и показывает, как в борьбе с теми или другими ересями пополнялось его содержание. Совсем не то – с девятым членом о Церкви. С самого начала этот член находился в Символе веры, куда внесен даже независимо от появления каких бы то ни было лжеучений. Ведь тогда не было еще протестантов и сектантов, мечтающих о каком-то бесцерковном христианстве. Ясно, что мысль о Церкви уже с самого начала лежала во главе христианских верований. С самого начала христиане составляли Церковь и веровали в ее спасительность, и ту истину, что христианство неотделимо от Церкви, мы можем считать данной от Самого Господа Иисуса Христа.

Итак, мы должны признать истину: христианство от Церкви совершенно неотделимо, и без Церкви христианство невозможно. Необходимость признания этой истины станет особенно очевидна для нас, если мы сравним ее с противоположным ей заблуждением, если мы посмотрим, к чему приводит отделение христианства от Церкви.

На самом деле противопоставление Евангелия Церкви и замена Церкви неопределенным понятием христианства имеет много самых плачевных результатов. Жизнь христианская иссякает, оказывается только еще одно лишнее учение в бесконечном ряду учений древних и новых, притом учение весьма неопределенное, ибо без Церкви открывается возможность несчетного множества его пониманий, самых произвольных и даже друг другу противоречащих. В этом отношении христианство стоит несравненно ниже многих философских школ. В самом деле, основатели философских школ оставили после себя целые книги своих сочинений, оставили более или менее ясно изложенные учения, более или менее полно высказались, так что нет безграничного простора для различных произвольных истолкований их учения. Господь Иисус Христос Сам ничего не писал. Поэтому нет ничего легче, как по своему вкусу перетолковывать учение Христово и сочинять «христианство», выдавая под этим названием свои собственные заблуждения. Священные книги Нового Завета писаны некнижными апостолами. Но во все века бывали, как их называет святой Ириней Лионский, «исправители апостолов»[63], которые считали себя выше апостолов, этих «галилейских рыбаков». Ну к лицу ли образованному европейцу XX века принимать на веру все, сказанное какими-то рыбаками? А потому многие освобождают себя даже и от доверия апостолам и желают истолковывать Христово учение, руководствуясь только своими соображениями. Ведь Лев Толстой прямо заявил, что апостол Павел не понял хорошо учения Христова[64]; себя-то, стало быть, Толстой считал выше апостола Павла. И много можно дивиться тому, как далеко заходят люди в своем «истолковании» христианства. Чего только ни захотят они, тотчас все это и находят в Евангелии. Оказывается, что всякую свою праздную мечту и даже злонамеренную мысль можно при желании прикрыть евангельским учением.

Разве это не замечательно, что все отступники от Церкви постоянно говорят о своем уважении к Священному Писанию и в то же время очень скоро переходят к искажению даже самих книг Писания! Как только оставят люди Церковь, тотчас начинают Писание толковать по-своему, и каждый его толкует по-разному. Христос молился Богу Отцу о единстве всех в него верующих, апостолы увещевали к единомыслию, говорили о единстве веры. Оказывается, без Церкви никакое единство невозможно. Опять должно получиться вавилонское «смешение языков». В Церкви вера тысячелетия остается одна и та же, всегда себе самой равна. Но у отступивших от Церкви она меняется чуть не ежедневно. Еретики и сектанты постоянно появляются новые, и каждый раз их учитель проповедует по-разному. Ясно, что без Церкви пропадает прежде всего учение Христово и заменяется человеческими мудрованиями недолговечными.

Нет, вера Христова становится только тогда ясна и определенна для человека, когда он нелицемерно верует в Церковь; только тогда бисер этой веры бывает чист, только тогда не смешивается с кучей грязного мусора всевозможных своевольных мнений и суждений. Об этом ведь говорил еще апостол Павел, когда Церковь Бога Живого называл столпом и утверждением истины (см.: 1 Тим. 3, 15).

Таким образом, в отделении от Церкви даже и учение христианское оказывается чем-то весьма неопределенным, неуловимым, по желанию постоянно изменяющимся.

Но подделка Церкви христианством ведет за собой еще одну ужасную подделку – подделку Христа Богочеловека человеком Иисусом из Назарета. Как вера в Церковь неразрывно связана с признанием Божества Христа Спасителя, так и отрицание Церкви непременно ведет за собой отрицание воплощения Сына Божия, отрицание Божества Иисуса Христа. Ведь для того чтобы дать какое-нибудь учение, для этого нет нужды непременно быть Богочеловеком. Божественное достоинство Христа необходимо нужно только тому, кто видит в Нем Спасителя, влившего в естество человеческое новые силы и основавшего Церковь. На самом деле, разве уже из слов Самого Иисуса Христа не видна эта нерасторжимая связь между истиной Церкви и истиной Его Богосыновства? *Симон же Петр... сказал: Ты – Христос, Сын Бога Живаго. Тогда Иисус сказал ему... и Я говорю тебе:*

ты — Петр, и на сем камне (то есть на истине Боговоплощения, которое исповедал Петр) *Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее* (Мф. 16, 16–18). Древняя Церковь с особенным напряжением всех своих сил и отстаивала эту истину единосущия воплотившегося Сына Божия с Богом Отцом, потому что она жаждала действительного обновления человеческого естества, воссоздания «новой твари», то есть Церкви. Непоколебимая вера в то, что Сын Божий, второе Лицо Святой Троицы, сошел на землю, сделался человеком, открыл людям тайны Царства Божия, основал Свою Церковь на земле, пострадал за грехи рода человеческого и, победив смерть, воскрес из мертвых, открыв людям путь к богоуподоблению и обожествлению не только по душе, но и по телу, — эта именно вера лежала в качестве внутреннего мотива в основе всех догматических движений IV века[65]. Почему так напряженна была борьба с арианством? Почему ариане встретили такой решительный отпор, что святой Афанасий Великий, этот столп Церкви Христовой, отказывал им в названии «христиане»? Ведь ариане признавали учение Христа, считали даже Его воплотившимся Сыном Божиим, только этого Сына Божия не считали равным и единосущным Богу Отцу. Но вот что пишет святой Афанасий Великий: «Называющие ариан христианами находятся в великом и крайнем заблуждении, как не читавшие Писаний и вовсе не знающие христианства и христианской веры. Поистине это значит то же, что и Каиафу называть христианином, Иуду предателя сопричислять еще к апостолам; утверждать, что вместо Спасителя испросившие Варавву не сделали ничего худого; доказывать, что Именей и Александр — люди благомыслящие, а апостол лжет на них. Но христианин не может выслушать это терпеливо; и кто отваживается говорить это, о том никто не предположит, что он в здравом уме»[66].

Современному малорелигиозному человеку все догматические споры IV века кажутся непонятными и как бы не имеющими смысла. Но «это была борьба двух до крайности противоположных воззрений на Христа — мистически-религиозного, в котором Он является источником жизни, спасения, бессмертия и обожения; и рационалистического, где Христос представлялся лишь обожествленным учителем и нормальным примером для Своих последователей. Вопрос шел, в сущности, о том, останется ли в будущем христианство религией со всей совокупностью его светлых верований и мистических упований, или оно разрешится в простую философию с религиозным оттенком, каких немало было в то время. Поэтому-то и вопросы о Божестве

Сына Божия, затрагивавшие самую интимную сторону верующей души, обсуждались на площадях и рынках»[67].

Можно сказать, что и тогда Церковь отстаивала единосущие с Богом Отцом своего Основателя; ариане же, люди рационалистического склада, отрицали единосущие воплотившегося Сына Божия, смотря на Него как на основателя школы, которому уж не так-то обязательно нужно быть совершенным Богом. Желание быть «новой тварью», «обновленным естеством», иначе сказать — Церковью Бога Живого, и требует признать полное Божество Христа. «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». «Сын Божий сделался Сыном Человеческим, чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими». Вот как определяют смысл Боговоплощения святые Ириней Лионский и Афанасий Великий[68]. По учению этих великих отцов Церкви, спасение невозможно без воплощения и вочеловечения истинного Бога. «Если бы человек не соединился с Богом, он не мог бы сделаться причастным нетления», — говорит святой Ириней[69]. «Если бы Сын был тварь, то человек все еще оставался бы смертным, не сочетаваясь с Богом», — пишет святой Афанасий[70]. Такими же мыслями полно богослужение нашей Православной Церкви. Вот примеры из одной только службы на Рождество Христово. «...Днесь Бог на землю прииде, и человек на Небеса взыде...»[71]. «По образу и по подобию истлевша преступлением видев Иисус, приклонив Небеса сниде, и вселися во утробу девственную неизменно, да в ней истлевшаго Адама обновит...»[72]. «Да ликовству́ет убо вся тварь, и да играет: обновити бо ю прииде Христос и спасти души наша»[73]. «Истлевша преступлением, по Божию образу бывшаго, всего тления суща, лучшия отпадша Божественныя жизни, паки обновляет мудрый Содетель...»[74]. «Желание получивше, и Божия пришествия христокраснии людие сподобльшеся, ныне утешаются паки бытием...»[75]. «Возставити и спрославити человеческое падшее естество приидох явственно»[76] — вот какие слова Святая Церковь влагает в уста родившегося Господа. Православная Церковь — носительница идеи действительного спасения человека, его полного возрождения, обновления, воссоздания и обожения, чего своими силами человеку не достигнуть, сколько бы он ни мудрствовал. Церковь для того, чтобы быть именно Церковью, обществом обновленного человечества, требует воплощения Сына Божия, а потому для церковных людей, восприявших всю высоту религиозного идеала Святой Церкви, Иисус Христос всегда был и есть Сын Божий, единосущный Богу Отцу. «Другие, — пишет святой Ириней, — не придают никакого значения снисшествию Сына Божия и домостроительству

Его воплощения, которое апостолы возвестили и пророки предсказали, что через это должно осуществляться совершенство нашего человечества. И такие должны быть причислены к маловерам»[77]. Во время святого Иринея некоторые лжеучители утверждали, будто все дело Христово состояло лишь в том, что Он дал новый закон вместо ветхого, который Он отменил. Святой Ириней, напротив, утверждает, что не новый закон, не новое учение было целью Христова пришествия, а именно воссоздание падшего естества человеческого. «Если в вас, – пишет он, – возникает такая мысль: что же нового принес Господь пришествием Своим, то знайте, что Он принес все новое тем, что Он принес Себя Самого и тем обновил и оживотворил человека»[78].

Если же кто отрицает Церковь с ее религиозным идеалом, то и Христос для него, естественно, становится только в разряд учителей-мудрецов рядом с Буддой, Конфуцием, Сократом, Лаоцзы и другими. Притом Христос оказывается учителем далеко не самостоятельным. Услужливая наука указывает множество различных источников, вплоть до вавилонских сказаний и мифов, откуда будто бы позаимствовано учение Христово. Христос уподобляется плохому ученому, который составляет свое сочинение, не всегда удачно компилируя из разных чужих книг. Враги христианства со злорадством указывают на эти результаты «научных» исследований и объявляют, что, в сущности-де, Иисус Назарянин и учения-то нового не дал. Он только повторил, что было сказано еще до Него и что знали бы и без Него. Но для того, кто верует в Церковь, все эти речи о разных «влияниях» на христианство не имеют ни малейшего смысла, потому что сущность дела Христова, как сказано, вовсе не в учении, а в спасении. *Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него* (1 Ин. 4, 9; см. также: 4, 14). Пусть в учениях земных мудрецов встречаются прозрения истины, близкие к христианству, но Христос, Сын Божий воплотившийся, обновил человеческое естество, создал Церковь, ниспослал Духа Святого и тем положил начало новой жизни, чего никакой мудрец из рода человеческого сделать не мог. Именно для создания Церкви необходимо было сошествие на землю Сына Божия и Его крестная смерть. А потому все отделяющие христианство от Церкви рано или поздно приходят к богохульству отрицания Христа Богочеловека, и приходят именно потому, что при отрицании Церкви Богочеловечество Христа становится для них ненужным.

Немало развелось у нас людей, мечтающих именно о каком-то бесцерковном христианстве. У этих людей как бы постоянно анархический строй мышления; они или не способны, а чаще — просто ленятся продумать до конца свои мысли. Но, не говоря уже о самых очевидных противоречиях этого бесцерковного христианства, всегда можно видеть, что в нем подлинной благодатной христианской жизни, благодатного воодушевления, энтузиазма совершенно не бывает. Когда люди берут Евангелие, забывая, что его им дала Церковь, оно для них — будто Коран, сброшенный Аллахом с небес. Когда же они ухитрятся как-то просмотреть в Евангелии учение о Церкви, тогда от всего христианства остается одно учение, столь же бессильное пересоздать жизнь и человека, как и всякое другое учение. Наши прародители Адам и Ева хотели без Бога сделаться как боги, полагаясь на магическую силу красивого яблока. Так и многие наши современники мечтают спастись без Церкви и без Богочеловека, хотя и с Евангелием. На Евангелие они надеются точно так же, как Адам и Ева надеялись на райское яблоко. Но книга оказывается не в силах дать им новую жизнь. Люди, отрицающие Церковь, постоянно говорят о «евангельских принципах», о евангельском учении, но христианство как жизнь им совершенно чуждо. В бесцерковной форме христианство является одним только звуком, изредка сентиментальным, но всегда карикатурным и безжизненным. Именно вот эти-то люди, отрицая Церковь, сделали христианство, по выражению В. С. Соловьева, «смертельно скучным». «Когда разрушено здание Церкви и на голом, плохо выровненном месте держится назидательная проповедь, то это выходит грустно и даже ужасно». Это сказал Давид Штраус.

В последнее время у нас наиболее последовательным проповедником бесцерковного христианства был Лев Толстой. Этой своей проповедью Толстой угодил весьма многим, но именно на примере толстовства можно прекрасно наблюдать полную несостоятельность христианства без Церкви.

Исходным пунктом лжеучения Толстого можно назвать именно его резкое отделение христианства от Церкви. Толстой решительно осудил Церковь, преклонившись в то же время перед христианством. Но христианство тотчас стало для него только учением, а Христос — только учителем. Когда пред нами какое-нибудь учение, то нам не так-то уже важно, чье оно, кто учитель. И для Толстого живая личность Христа потеряла всякое значение. Взявши учение Христа, о Нем-то Самом оказалось возможным забыть, и Толстой отверг Христа Богочеловека, назвав Его «распятым иудеем», «мертвым иудеем». Уже тем самым было усечено и Евангелие в его начале, где повествуется о сверхъестественном рождении Сына Божия от Девы Марии, и в его конце, где сообщается о воскресении Сына Божия из мертвых и Его вознесении на Небеса. Но Толстой не ограничился только этим «обсечением» Евангелия с начала и с конца, а переделал и всю его середину по своему вкусу, заставив, таким образом, своего Иисуса говорить только то, что прикажет Ему из своего кабинета яснополянский лжеучитель. Мало того, Христос Сам обещал Своим ученикам послать им иного Утешителя. Этого Утешителя, Божественного Параклита, Церковь Христова почитает источником новой благодатной жизни церковной, а апостол Павел, как мы видели, постоянно говорит о живущем в Церкви Духе Святом. Несмотря на это, Толстой отверг Духа Святого, Православную Церковь в насмешку назвал не Христовой, а «святодуховской», а затем и унизился до кощунства над святыми Таинствами, в которых член Церкви и получает благодатную помощь Святого Духа для новой жизни. Весьма замечательно, что в писаниях Толстого очень ярко видно, как отрицание Церкви неразрывно связано с отрицанием воплощения Сына Божия. «Я был приведен к убеждению, что Церкви никакой нет», – пишет он в предисловии к «Соединению и переводу четырех Евангелий» (Женева, 1892. С. 3). «Я смотрю на христианство как на учение, дающее смысл жизни», – пишет он в предисловии к «Краткому изложению Евангелия» (Женева, 1890. С. 9). А всего через страницу уже читаем: «Я искал ответ на вопрос жизни, и потому для меня было совершенно все равно: Бог или не Бог был Иисус Христос» (с. 11). Разве не ясно, что эти все ступени отпадения от истины тесно связаны между собой? Нет Церкви – нет и Христа Богочеловека!

Ограничив все дело Христа только Его учением и отвергши Церковь, Толстой с логической необходимостью пришел ко всем своим выводам, разрушающим и самое христианство. А нам Толстой наглядно показал, к чему ведет нелепое отделение христианства от Церкви и отрицание Церкви во имя мнимого христианства. Если отделить христианство от Церкви, то нет никакой нужды в Божестве Спасителя, не нужен и Дух Святой. А без Духа Святого и без Божества Спасителя, без воплощения Сына Божия учение Иисуса Назарянина становится столь же мало действительным для жизни, как всякое другое, ибо нельзя разделять учения, по которому знание есть добродетель. Несостоятельность бесцерковного понимания христианства Толстым и ясна уже из того, что толстовство не создало никакой жизни.

Христианская жизнь возможна только в единении с живым Богочеловеком Христом и в благодатном единении людей в Церкви. В толстовстве нет ни того ни другого, и вот вместо энтузиазма церковных мучеников и подвижников, вместо союза, связывавшего апостолов и верующих до того, что у них было одно сердце и одна душа, вместо всего этого от толстовства мы имеем только карикатурные и совершенно безжизненные «толстовские колонии». *Не имеющий Сына Божия не имеет жизни* (1 Ин. 5, 12). Толстой, как говорил В. С. Соловьев, объединил вокруг себя лишь несколько десятков неумных людей, которые к тому же всегда готовы разбрестись в разные стороны. «Великий учитель», оказывается, никого и ничему не научил, и «зеленая палочка» никого не спасла, потому что для спасения не палочка нужна, а Крест Христов. От Толстого остались никому не нужные толстовские музеи, но не осталось толстовцев.

Таким образом, на примере толстовства мы видим, что отрицание Церкви ведет к ужасному искажению, даже разрушению самого христианства, и бесцерковное христианство опровергается его полной безжизненностью.

Этой же безжизненностью посрамляется и протестантское лжеучение. Чего достигли протестанты, помрачив своими мудрованиями идею Церкви? Достигли только разъединения, и разъединения самого безнадежного. Протестантство постоянно дробится на секты. Протестантской церковной жизни нет, а есть кое-какая «еле живая» жизнь отдельных сект и общин. Общецерковную жизнь, о которой молился Господь Иисус Христос в первосвященнической молитве, протестантство убило. В самом деле, крайние ортодоксы протестантства гораздо ближе стоят к православным христианам, нежели к протестантам крайних рационалистических толков, не имеющих ничего общего, кроме произвольно и без всяких оснований присвоенного себе названия, благо, за это к суду не привлекают. Какое же единение возможно между ними? Какая общая жизнь может быть у них?

Говорим все это мы не от себя. В минуты откровенности то же самое, даже более резко, говорят и сами протестанты. «Страна, — пишет один, — которая была колыбелью Реформации, становится могилой реформаторской веры. Протестантская вера при смерти. Все новейшие труды о Германии, равно как и все личные наблюдения, согласны в этом». «Не замечается ли в нашем богословии тот факт, что представители его потеряли все положительное?» — спрашивает другой. Еще печальнее слова третьего: «Жизненная сила протестантства истощается в путанице догматических школ, богословских раздоров, церковных распрей... Реформация забывается или презирается; слово Божие, за которое умирали отцы, подвергается сомнениям; протестантизм разрознен, слаб, бессилен». А православный исследователь лютеранства оканчивает свой труд таким безотрадным выводом: «Предоставленные самим себе, своим субъективным разуму и вере, лютеране смело пошли по ложному пути. Автономная и автодидактная личность извратила христианство, извратила самое символическое вероучение, поставив лютеранство на край гибели. Все более и более отвергаются в лютеранстве авторитеты первых реформаторов, все более и более уничтожается общность верований, и все ближе подходит лютеранство к своей духовной смерти»[79]. За последнее время немало произошло в протестантстве явлений, которые обнаружили всю пагубность и лживость сделанного протестантством отделения христианства от Церкви. Среди пасторов появились такие, которые своим прихожанам не только не проповедовали Христа распятого, но даже отрицали самое бытие личного Бога (Яхве). Другие открыто высказывали сочувствие одному злонамеренному врагу христианства (Древсу), который, прикрываясь наукой, доказывал, что Христос вовсе и не жил нигде на земле, что, следовательно, все Евангелие — одни басни. У нас многие склонны протестантов называть христианами. О таких людях трудно предположить, что они в здравом уме (см. выше слова свт. Афанасия Великого). Ведь теперь ясно всякому, что, потеряв Церковь, протестанты теряют и Христа Богочеловека. В настоящее время протестанты уже открыто сознаются, что в Германии не более трети пасторов признает Божество Христа. Что это, как не духовная смерть, ибо *не имеющий Сына Божия,* по слову апостола, *не имеет жизни* (1 Ин. 5, 12).

Когда-то в Москве шумели со «Всемирным христианским студенческим союзом». В центр русских православных святынь понаехали различные миссионеры этого союза, мистеры Мотты да мисс Раус, которые обратились с английской проповедью к русскому студенчеству. Говорилось о том, что союз неконфессиональный: в нем предоставлена свобода всякому христианскому вероисповеданию. Вероисповедания объединяются в союзе «на федеративных началах». Следовательно, предполагается возможность какого-то общего христианства, не зависимого от Церкви. Но именно потому-то союз этот и есть нечто мертворожденное. Может ли быть, есть ли в этом союзе какая христианская жизнь? Если и есть, то самая жалкая. Представьте себе конгресс христианских студенческих организаций, на который явились «делегаты федеративно объединившихся конфессиональных фракций», конгресс с его «резолюциями», «пожеланиями» и прочее. Если и происходит какое единение, то как оно бесконечно ниже подлинной церковной, православной жизни! Только для того, кто блуждает на стране далече не только от святого Православия, но и от всякой веры, — только для того еле живая жизнь в единении на каких-то «федеративных началах» может казаться новым откровением, отрадой для пустой души. Какое же благо в сравнении с этими проблесками жизни представляет собой полнота православной соборной жизни! Когда слышишь о докладах и рассуждениях «Всемирного христианского студенческого союза», печалью и горестью наполняется сердце. Столько жаждущих Бога, жаждущих жизни искренних людей «гладом гибнут», «питаются от рожец» какого-то заморского студенческого союза! Неужели не знают они, как можно избыточествовать хлебом в доме Небесного Отца, в Церкви Православной? Нужно только забыть всякие «федеративные начала», свободно отдаться в полное послушание Православной Церкви и прилепиться к полноте церковной жизни, к жизни Тела Христова.

Бывали случаи, когда легкомысленные люди задумывали кабинетным путем создать всемирную религию, рассылали миллион воззваний с приглашением объединиться в этой «общей религии», проект которой и прилагался к воззваниям. Но проект этот составлялся в самых общих выражениях: под ним с одинаковым удобством мог подписаться католик и протестант, магометанин и еврей. И, конечно, если бы все люди согласились с этим проектом, то это нисколько не объединило бы их между собой: общие отвлеченные положения никого ни к чему не обязывали бы, люди остались бы те же, спасения никакого никто не получил бы. Совершенно безумна мысль соединить людей на почве какого-либо учения; для этого потребна особая сверхъестественная сила, которой и обладает едина Святая, Соборная Церковь Христова.

Весьма нетрудно в отношении всех этих и подобных им явлений современной нам жизни ответить на вопрос: на какой почве могли они появиться и какой их смысл? Почва для них та именно, что подлинный православный христианский идеал Церкви для многих наших современников оказался слишком высоким. Христос приходил на землю, чтобы обновить человеческое естество. Для этого обновления Он создал Церковь. Обновление совершается не без труда. Здесь, по апостолу, необходимо сражаться до крови (см.: Евр. 12, 4), сражаться, конечно, с грехом. А люди полюбили как раз свое греховное естество, полюбили грех и не хотят с ним расстаться. Теперь люди настолько закоснели в своем себялюбии, что православный идеал Церкви кажется им каким-то насилием над личностью, непонятным и ненужным деспотизмом. Православный идеал Церкви требует от каждого весьма много самоотверженного смирения, вообще любви, а потому для бедного любовью сердца наших современников, для которых всего дороже их греховное себялюбие, этот идеал и представляется бременем неудобоносимым. Как же быть? О, человечество прекрасно знает, как поступать в таких случаях! Когда какой-нибудь идеал покажется не по плечу, слишком тяжелым, его заменяют чем-нибудь более сходным, принижают самый идеал, исказив его сущность, но оставив иногда его прежнее название. Ведь как многие теперь уже махнули рукой на идеал любви! Говорят, что на основе любви строить общественную жизнь — это совершенно несбыточная мечта, от которой лучше отказаться заранее, чтобы не было хуже потом. Мало того, увлечение идеалом церковной, даже вообще религиозной жизни прямо-таки называют вредным; оно будто бы тормозит необходимый прогресс общественной жизни. Оставив любовь как непригодную в жизни общественной только для «частных» потребностей человека, все свое внимание обратили исключительно на право, которым и думают исцелить все человеческие недуги. Наряду с этим добродетель вообще подменяется соблюдением порядка и внешним приличием. Золото дорого, и для замены его изобрели позолоту, а для замены недостающей добродетели выдумали приличия.

Совершенно так же поступают с идеалом Церкви, который требует полного единения душ и сердец. Церковь подменяют христианством, величиной совершенно, как мы уже говорили, неопределенной. Совесть иногда остается спокойной: все-таки «христианство» название приличное! А подставить под это название без Церкви можно все, что только понравится.

Здесь нельзя не заметить лукавого действия человекоубийцы, древнего змия. Демоны потому и принимают образ Ангела света, что их собственный вид отвратителен для человека. Не так легко склонить человека и на полное безбожие и богохульство. Диавол это знает, а потому идет окольным путем, внушает лишь отделить христианство от Церкви, в полной уверенности, что без Церкви люди все равно дойдут до безбожия, потеряют спасение и будут по смерти в его полной власти. Диавол и теперь, как и при искушении Христа в пустыне, прибегает к помощи Писаний, чтобы доказать возможность отделения христианства от Церкви.

Но беда нашего времени в том, что никто не желает чистосердечно признаться в своей духовной нищете, в ожесточении сердца своего до того, что тяжел и даже непонятен стал Христов идеал Церкви. Нет, подменив золото медью, самому-то золоту не хотят приписывать никакой ценности. Теперь с ожесточением набрасываются на Церковь и отрицают самую идею Церкви, лицемерно прикрываясь громкими и шаблонно-красивыми, скучными фразами о «свободе личности», об «индивидуальном преломлении» христианства, о религии свободы и духа. Христов идеал единого церковного общества (*да вси едино будут, якоже Мы едино есма*[80]) оказывается приниженным и обезображенным, а потому он и теряет свое жизненное значение. Бесцерковное христианство, какое-то «евангельское» христианство, разные всемирные христианские студенческие союзы – все это не что иное, как принижение и искажение Христовой идеи Церкви, убивающие всякую подлинно христианскую, благодатную, церковную жизнь.

Святой Ириней Лионский не допускал возможности отделять христианскую истину от Церкви. «Не должно, – писал он, – у других искать истину, которую легко получить от Церкви, ибо апостолы, как богач в сокровищницу, вполне собрали в нее все, что относится к истине, так что всякий желающий берет от нее питие жизни. Она есть именно дверь жизни, а все прочие суть воры и разбойники»[81]. Забвение этой истины всегда и всех приводило только к блужданию. Об отступниках своего времени святой Ириней пишет: «Они не питаются для жизни от сосцев матери, не пользуются чистейшим источником, исходящим от Тела Христова, но выкапывают себе сокрушенные колодцы из земных рвов и пьют гнилую воду из грязи, удаляясь веры Церкви, чтобы не обратиться и, отвергая Духа, чтобы не вразумиться. Отчуждившись от истины, еретики по достоинству увлекаются всяким заблуждением, волнуемые им, по временам думая различно об одних и тех же предметах и никогда не имея твердого мнения, желая быть более софистами слов, чем учениками истины»[82]. Та же печальная участь «блуждания» постигает отступников от Церкви и теперь.

Оттого-то много так в наше время различных весьма причудливых «исканий», что забыта истина Церкви. В век апостольский спасаемые прилагались к Церкви (см.: Деян. 2, 47), и *из посторонних же никто не смел пристать к ним* (Деян. 5, 13). Тогда не было возможности для вопроса: где же Церковь? Это была ясная и определенная величина, резко отделенная от всего нецерковного. Теперь между Церковью и «миром» стоит еще какая-то промежуточная среда. Теперь нет ясного разделения: Церковь и не-Церковь. Есть еще какое-то неопределенное христианство, и даже не христианство, а общая, отвлеченная религия. Свет Церкви затемнили вот эти неясные понятия христианства и религии, и его [плохо] видят все ищущие, почему «искание» так часто теперь и переходит в «блуждание». А отсюда в наши дни такое изобилие *всегда учащихся и никогда не могущих дойти до познания истины* (2 Тим. 3, 7). Открылся, если позволительно так выразиться, какой-то спорт богоискательства[83]; самое богоискательство сделалось целью. Ведь о многих наших богоискателях позволительно думать, что они в случае, если бы их искания увенчались успехом, почувствовали бы себя в высшей степени несчастными и тотчас начали бы с прежним усердием заниматься богоборчеством. Ведь на богоискательстве многие в наше время прямо-таки составляли себе имя. И вспоминается суровый приговор преосвященного епископа Михаила (Грибановского) над всякими вообще исканиями. «Потому и ищут, что остались без принципов; и пока ищут лучшие, худшие пользуются сутолокой и мошенничают без всякого зазрения совести. Да и какая совесть, когда никто не знает, что истина, что добро, что зло!»[84]

Промежуточные понятия религии и христианства только отдаляют многих людей от истины, потому что для искренне ищущего Бога они являются своего рода мытарствами. На путь этих исканий-мытарств вступают многие, но далеко не все с успехом проходят его. Значительная часть так и «ходит по мытарствам», не находя себе блаженного покоя. Наконец, в этой сфере, так сказать, полусвета, полуистины, в этой сфере недоговоренного и неопределенного, в этом «мире неясного и нерешенного» мельчает самая душа, становится дряблой, плохо восприимчивой к благодатному воодушевлению. Такая душа будет пытаться «искать» даже и тогда, когда найдет. Создается печальный тип «религиозных праздношатаев», как назвал его Ф. М. Достоевский.

Отмеченное положение вещей на всех церковных людей в наше время налагает особую ответственность. Церковные люди много повинны в том, что для всех «ищущих» они неясно указывают и плохо своим примером освещают конечный пункт исканий. А этот пункт и есть не отвлеченное понятие христианства, а именно Церковь Бога Живого. Можно по примеру многих людей, до конца прошедших томительный путь исканий, судить о том, что полное успокоение наступает только тогда, когда человек уверует в Церковь, когда он всем своим существом воспримет идею Церкви так, что для него немыслимым будет отделение христианства от Церкви. Тогда начинается действительное ощущение церковной жизни. Человек чувствует, что он – ветвь великого, присно цветущего и присно юного древа Церкви. Он сознает себя не последователем какой-нибудь школы, а именно членом Тела Христова, с которым он имеет общую жизнь и от которого он получает эту жизнь. Поэтому только тот, кто уверовал в Церковь, кто устами Церкви руководится в оценке явлений жизни и в направлении своей личной жизни, кто, наконец, **почувствовал в себе жизнь церковную,** тот, и только тот, на правильном пути. Многое, что раньше казалось неопределенным и соблазнительным, станет несомненным и ясным. Особенно дорого, что во времена общего шатания, колебания из стороны в сторону, справа налево и слева направо, каждый церковный человек чувствует, как он стоит на непоколебимой вековой скале, как твердо у него под ногами.

В Церкви живет Дух Божий. Это не сухое и пустое догматическое положение, сохраняемое только по уважению к старине. Нет, это именно **истина, опытно познаваемая каждым,** кто проникся церковным сознанием и церковной жизнью. Благодатная жизнь Церкви даже не может быть предметом сухого научного изучения, она доступна изучению опытному. О жизни благодати, ясно ощущаемой, человеческий язык всегда может высказаться только туманно и темно. О жизни церковной знает только тот, кто ее имеет; для него она не требует доказательств, а для не имеющего ее она почти не доказуема.

Поэтому для члена Церкви должно быть задачей всей его жизни – постоянно более и более объединяться с жизнью Церкви, а в то же время и для других немолчно проповедовать именно о Церкви, не подменяя ее христианством, не подменяя жизни сухим и отвлеченным учением. Здесь не должно делать никакой уступки. **Нет христианства, нет Христа, нет благодати, нет истины, нет жизни, нет спасения – ничего нет без Церкви, и все это есть только в единой Церкви!**

Слишком часто говорят теперь о недостатке жизни в Церкви, об «оживлении» Церкви. Все эти речи мы затрудняемся понимать и весьма склонны признать их совершенно бессмысленными. Жизнь в Церкви иссякнуть никогда не может, ибо до скончания века в ней пребывает Дух Святой (см.: Ин. 14, 16). И жизнь в Церкви есть. Только бесцерковные люди не замечают этой жизни. Жизнь Духа Божия непонятна человеку душевному, она кажется ему даже юродством, ибо доступна она человеку только духовному. Нам, людям душевного склада мышления, редко дается ощущение церковной жизни. А между тем и теперь люди, сердцем простые и жизнью благочестивые, постоянно живут этим ощущением благодатной церковной жизни. Эту церковную атмосферу, это дыхание церковное особенно ощущаешь в монастырях. Вот где убеждаешься в силе и действенности Божией благодати, живущей в Церкви! Дивишься и благодаришь Бога, когда видишь, что церковная жизнь действительно перерождает человека, делает его «новой тварью». Здесь просвещается ум, создаются высокие, чистые взгляды, сердце умягчается любовью и радость нисходит на душу. Отступившие от Церкви, гордящиеся своим просвещением на самом деле несравненно ниже и грубее живущего церковной жизнью инока-простеца.

Нет, не о недостатке жизни в Церкви, по нашему мнению, нужно говорить, а только о недостатке в нас церковной сознательности. Многие живут церковной жизнью, совсем даже этого ясно не сознавая. А если мы даже и сознательно живем церковной жизнью, мы мало проповедуем о благе этой жизни. С посторонними мы ведем спор обычно только о христианских истинах, забывая про церковную жизнь. Учение, теория, догмат в наших глазах стоят как будто выше жизни церковной. Мы тоже иногда способны бываем подменить Церковь христианством, жизнь — отвлеченным учением.

Наша беда, что мы сами-то мало ценим свою Церковь и великое благо жизни церковной. Мы не исповедуем своей веры в Церковь смело, ясно и определенно. Веруя в Церковь, мы постоянно как бы извиняемся за то, что мы в нее еще веруем. Мы читаем девятый член Символа веры без особенной радости и даже с виноватым видом. Церковного человека теперь часто встречают восклицанием тургеневского стихотворения в прозе: «Вы еще верите? Да Вы совсем отсталый человек!»[85] И многие ли имеют столько мужества, чтобы смело исповедовать: «Да, я верую во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, принадлежу к Святой Православной Церкви, и потому я самый передовой человек, ибо в Церкви только возможна та новая жизнь, ради которой Сын Божий приходил на грешную землю, только в Церкви можно приходить в меру полного возраста Христова — следовательно, только в Церкви возможен подлинный прогресс, истинное спасение!»

Не чаще ли на вопрос: ты не из учеников ли Христовых? — готовы мы ротитися и клятися, яко не знаю Человека?

Насущной потребностью настоящего времени поэтому можно считать открытое исповедание той непреложной истины, что Христос создал именно Церковь и что совершенно нелепо отделять христианство от Церкви Православной. Эта истина, думаем, многим осветит конечный пункт их томительных исканий, укажет им его не в безжизненном учении, хотя бы и евангельском, а в церковной жизни, где они действительно освободятся *от сети диавола, который уловил их в свою волю* (2 Тим. 2, 26). Эта истина поможет и нам опознать церковную жизнь и «собрати расточенная» чада церковные, да вси едино будут, как молился Господь Иисус Христос перед Своими страданиями.

Посмотрите, как бьется несчастная птица, когда она летит при сильном ветре! Как неровен ее полет! То она взлетает вверх, то опрокидывает ее вниз, то подвинется она немного вперед, то снова относит ее далеко назад. Так носится и человек ветрами лжеучений. Но как птица успокаивается в гнезде в густых ветвях дерева и мирно смотрит из своего убежища на несущуюся мимо бурю, так и человек обретает мир, когда прибегает к Церкви. Из своего тихого пристанища смотрит он на свирепую бурю «около церковных стен», скорбит о несчастных людях, которые застигнуты этой бурей вне Церкви и медлят укрыться под ее благодатным кровом, и молится ко Господу: «Соедини их Святей Твоей Соборней и Апостольстей Церкви, да и тии с нами славят пречестное и великолепое имя в Троице славимаго Бога».

БОГОСЛОВИЕ И СВОБОДА ЦЕРКВИ

(О ЗАДАЧАХ ОСВОБОДИТЕЛЬНОЙ ВОЙНЫ В ОБЛАСТИ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ)

Среди тяжелых и горестных обстоятельств переживаемого времени блестит один светлый и примиряющий луч надежды, надежды на обновление русского народного сознания, на повышение русских духовных ценностей. Уже и теперь раздаются гимны России и всему русскому даже с той стороны, где еще так недавно умели петь величание только пред кумирами Европы, где этими мертвыми и бездушными кумирами заменяли православные чудотворные иконы. Два века назад

> Оторваны могучею рукою,
> Мы бросили Отечество свое,
> Умчались вдаль, пленясь чужой землею,
> Земли родной презревши бытие.
>
> *К. С. Аксаков «Возврат»*

Мы как будто стыдились того, что мы — русские и имеем несчастье жить на Востоке. Мы перерядились в чужое платье и заговорили на чужих языках. Во всех областях русской жизни двести лет слышался один только «жалкий лепет слов чужих».

Славянофильство не встречало сочувствия в широких кругах интеллигенции; в этих кругах оно было обозвано «китайщиной», «реакцией» и прочими страшными именами. Но вот с нами повторяется то же, что было сто лет назад и о чем сказано в молитве рождественского молебна: «О их же ревновахом наставлениих, сих имеяхом (а теперь и имеем) врагов буиих и зверонравных», — и у нас уже заговорили о «развенчанном кумире» европейской культуры «и взор вперен с любовью на Восток».

Война — горькое лекарство, но она лечит наше общество от «тоски постылой по стране чужой». Заныла в русском сердце «тоска по родине». Настоящую войну уже назвали «освободительной» в самом широком смысле этого слова. Мы хотим освободиться от чужого влияния и жить своим, русским, умом. О необходимости такой именно освободительной войны говорят теперь громко. Не думаете ли вы, что и наш долг — принять живое участие в этой необходимой войне? Но можем ли мы принять какое-нибудь участие в этой войне, сидя за этими высокими стенами монастыря, собираясь в аудитории, подыскивая книги в библиотеке и сгибаясь над этими книгами в своих комнатах? Идет кровопролитная война на полях брани. Там нужны орудия и снаряды, а мы с вами — люди безоружные. Начинается война с немцем в области торговли и промышленности. Для этой войны нужны миллионные капиталы, а наши капиталы состоят из копеек и очень немногих рублей. Наши орудия — книги; наши снаряды — слова и мысли, мы проливаем не горячую кровь, а холодные чернила. Но и этими орудиями мы можем и должны воевать с врагом. Я хочу вам сказать о необходимости освободительной войны в области русского православного богословия. У нас уже и в газетах, и в журналах заговорили о «неметчине» в богословии. С особенным удовольствием все эти речи подхватили раскольники. По нашему адресу, по адресу профессоров-богословов, наговорено много всевозможных обвинений, обвинений самых тяжких и нередко просто обидных. На «неметчину» в русской богословской науке ополчились многие и из таких людей, которые не имеют никакого отношения ни к русской, ни к немецкой науке. Во всех этих речах о немецком засильи в русском богословии я вижу, как люди, во-первых, впадают в крайность и, во-вторых, не указывают действительного врага, почему и весь поднятый важный вопрос в своем обсуждении теряет приличную ему серьезность. Многие склонны усматривать засилие немцев просто уже в тех многочисленных немецких цитатах, какие можно видеть в русских богословских книгах. Не хотят признавать никаких ученых заслуг немцев. Забывают то, что наука не может ограничиваться одними общими взглядами и выводами. Для настоящих научных выводов нужна кропотливая, черновая работа; для одного часа синтеза порою нужны годы анализа. В этой черновой работе мы от немцев отстали и поневоле должны пользоваться их трудами. Ведь я думаю, что, если бы можно было сейчас нам получать орудия с крупповских заводов, их не отвергли бы только потому, что они немецкие. Их, наверное, взяли бы, да направили бы на немцев. Но многие научные орудия мы имеем от немцев, пользоваться ими можем, но должны давать им желательное для нас назначение. Например, у нас много говорят об изучении святоотеческих творений. А попробуйте-ка обойтись в этом деле без чужой помощи, если в России никогда не издавали святоотеческих творений в подлинниках. Захотите вы в подлиннике изучить латинского церковного писателя — вы, конечно, предпочтете лучшее издание **Венской** академии наук — Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Нужен будет вам древний греческий церковный писатель — вы с удовольствием узнаете, что он уже имеется в том совершеннейшем издании, которое предприняла **Прусская** академия наук — в «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte». Едва ли можно представить себе что-нибудь более совершенное в научном отношении, чем издание «Церковной истории» Евсевия Кесарийского Эдуардом Шварцем! Пусть на этом издании, лишь только его откроешь, стоит немецкий заголовок «Eusebius Werke», нам от этого может быть разве только стыдно, но едва ли нам это вредно!

Если говорить с академической кафедры о необходимости освободительной войны в области русского православного богословия, то нужно говорить серьезно — не обращать внимания на мелочи, но указать действительного и крайне вредного врага, определить, как и откуда он пришел и почему у нас он распространился и утвердился. Сделать это я и попытаюсь. Я должен начать издалека и кратко напомнить несколько известных исторических фактов, потому что чужеземное засилье в русском богословии имеет весьма глубокие исторические корни и стоит в самой тесной связи с событиями даже русской гражданской истории.

1

Еще в то время, когда Московская Русь жила своей самобытной жизнью, когда в ней на всех случайно приезжавших «басурман» еще смотрели с суеверным ужасом, еще тогда Западная Русь не только вошла в соприкосновение с Западом, но и попала под западное влияние. Западная Русь была ведь под польской католической державой. Она уже давно встретилась с католичеством и с трудом в постоянной борьбе отстаивала свою веру и народность. Католичество кладет вскоре свою печать и на народное образование. Особенно это католическое влияние на западно-русское просвещение усиливается с начала XVI века. С Запада надвигался на католичество Западной Руси враг в лице Реформации, и католическая иерархия начинает устраивать для отражения этого врага школы. Вызваны были, так сказать, янычары католичества — отцы-иезуиты. Папский нунций убеждал польского короля устроить в своем государстве иезуитские коллегии, quasi praesidia religionis, как крепости веры[1]. И вот в течение XVI века Западная Русь покрывается целой сетью иезуитских коллегий во главе с Виленской академией. Во всех этих школах обучались и православные. Иезуитская педагогика была поставлена так, что большинство воспитанников совращались в католичество. На их глазах католичество торжествовало победу повсюду: и в богослужении, и в догматике, и в полемике, и на примерных диспутах, где вооруженные блестящей диалектикой иезуиты победоносно опровергали все некатолическое[2]. Но даже и тогда, когда воспитанник иезуитской школы оставался верен Православию, он выходил из школы, пропитанный католическим духом, особенно в области богословия. И как могло быть иное, если при изучении богословия им руководил doctor angelicus Фома Аквинский со своей Summa totius theologiae!

В 1592 году Киевский митрополит Михаил Рагоза писал в своем окружном послании: «Учение Святых Писаний зело оскуде, паче же словенскаго российскаго языка, и вси человецы приложишася простому несвершенному лядскому писанию, и сего ради в различныя ереси впадоша, не ведуще в богословии силы свершеннаго грамматическаго словенскаго языка»[3]. Митрополит указывает на недостаток национального православного образования и на вред для Православия от обучения «лядскому писанию». Недостаток православного образования пытались возместить устройством православных школ западно-русские братства. В противовес латинскому католичеству братские школы на первом плане поставляли изучение греческого Православия, но без латинского языка и без латинской науки не могли обойтись и православные школы, потому что они были в католическом государстве и готовили граждан католического государства. Latina необходимы были в Польше ad forum, для дел и жизни гражданских. Сильвестр Коссов, например, рассуждает в своем «Exegesis'е» так: «Латинские науки нашему народу нужно изучать прежде всего для того, чтобы нашей Руси бедной не звали Русью глупой (zebu biedney Rusi naszey glupia Rusia nie zwano). Совет учиться только по-гречески, а не по-латыни хорош в Греции, но не в Польше, где латинский язык особенно распространен. Поедет бедняга русин на трибунал, на сейм, на сеймик, до города, до земства – без латыни платит вины (bez lacini placi winy); только, как коршун, вытаращивши очи, присматривается он там то к тому, то к другому»[4]. Латинский и польский языки, а вместе с ними и католический дух скоро проникли и в самые православные школы. «Каждая школа прошла две стадии своего развития: сначала она существовала как школа греко-славянская, потом постепенно сближалась с латино-польскою, причем это сближение заходило порой очень далеко»[5]. Отдельные ревнители восставали против латинского учения в православных школах. Таков, например, был афонский инок Иоанн Вышенский, который говорил, что «плоды школы латынской гнилы и погибелию вечною смердящие», что эта «проклятая школа ни одного ученика на спасение до Царства Небеснаго годным быти не породит и не научит, але [но] всех студентов своих в погибель вечную посылает», потому что учителя в ней – «поганцы, аристотели, волхвы, еретики, оригены и другие тому подобные». Читайте об этом его сочинение «Зачанка мудраго латынника с глупым русином в диспутацию»[6]. Против латинского направления школ возмущался иногда самый народ. Так, например, когда архимандрит Петр Могила завел в Киево-Печерской лавре коллегию на иезуитский манер, то «от неученых попов и казаков велие было негодование: на что латинское и польское училище заводите, чего у нас дотуду не бывало и спасались. Было хотели самого Петра Могилу и учителей до смерти побити: едва их уговорили»[7]. Казацкая расправа грозила быть серьезной. Вспомните из Гоголя картину казацкой расправы с жидами в Запорожской Сечи: «Перетопить их в Днепре! В Днепр их, панове!» Нечто подобное было и в отношении латинской школы. По крайней мере, Сильвестр Коссов, сам подвергшийся погрому, вспоминает: «Какие перуны, какие громы посыпались тогда на нас, невозможно и описать чернилами. Было такое время, что мы, исповедавшись, только и ждали, что вот начнут начинять нами желудки днепровских осетров или же того огнем, другого мечом отправят на тот свет»[8]. Но все подобные протесты оказались, однако, бессильны пред ходом истории. Православные ученые, постоянно полемизируя с западными еретиками, сами пропитывались постепенно их духом, заимствовали у них богословскую систему и брали напрокат даже самое полемическое оружие.

Утвердившись в Западной Руси, католическое влияние проникло в XVII веке и в Русь Московскую. В области научно-богословской Московская Русь очень скоро подпала под малорусское влияние. В прошлом году вышел первый том капитального труда профессора К. В. Харламповича «Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь» (Казань, 1914). Здесь указаны только лица юго-западного происхождения, которые выступали деятелями на различных поприщах великорусской церковной жизни. От ознакомления с этой книгой получается весьма внушительное впечатление. В течение двух веков было у нас на Москве какое-то малороссийское нашествие. «Пришельцы заняли самые видные и влиятельные места, от иерархов до управлений консисторий, ими устроенных, от воспитателей семьи царской до настоятелей монастырских, до ректоров, префектов и учителей ими же проектированных школ, до кабинетных и типографских ученых, делопроизводителей, дьяков и секретарей. Все почти подверглось их реформе, до крайности неотразимому влиянию: богословское учение, исправление священного и богослужебного текста, печатание, дела раскола, церковная администрация, проповедь, храмовое, общественное и домашнее пение, ноты, внешность архиерейских домов, образ их жизни, экипажи и упряжь, одежда служителей, например певчих, вид и состав школ, предметы и способы учения, содержание библиотек, правописание, выговор речи устной и в чтении, общественные игры и зрелища и т. д. и т. д.»[9]

Московское просвещение в XVII веке подпадает под особенное влияние олатинившихся малороссов. Московское общество и московское правительство именно в XVII веке приходят к мысли о необходимости устроить в Москве правильно организованную школу. Об этом заботились и восточные патриархи. Они смотрели на Москву с весьма определенной надеждой как на единственное место, где Православие пользуется поддержкой государственной власти. Константинополь был ведь уже в руках неверных турок. Еще в конце XVI века (в 1593 году) Александрийский патриарх Мелетий Пигас писал царю Феодору Иоанновичу: «Устрой у себя, царь, греческое училище как живую искру священной мудрости, потому что у нас источник мудрости грозит иссякнуть до основания»[10]. Впрочем, школ в Москве не заводили до самого почти конца XVII века. Ограничивались вызовом отдельных ученых людей. Такие люди были нужны и церковному, и государственному правительству. Но где таких людей взять? Их брали в Киеве. В XVII веке в Москве мы находим оригинальный тип людей — так сказать, придворных монахов, приглашенных из Киева. Обязанности этих монахов были весьма сложны и разнообразны. Они переводили с разных языков почему-либо казавшиеся нужными книги; они же составляли лексиконы. Они говорили проповеди и в торжественных случаях особые «орации». Они должны были писать торжественные и поздравительные вирши при радостных событиях дворцовой жизни и «френы» или «плачи» по случаю той или другой смерти. Они сочиняли догматические трактаты и обличали раскольников. На их обязанности лежало составление церковных служб русским преподобным, а также и комедий для придворного театра. Но Киев давал Москве монахов различного направления: одни были сторонники образования греческого, другие — поклонники науки латинской. Столпом греческого направления и центром, вокруг которого собирались московские грекофилы, был киевский ученый Епифаний Славинецкий, живший в Чудовом монастыре. Современники отзываются о нем с самой решительной похвалой. Это был «муж многоученый, не токмо грамматики и риторики, но и философии, и самыя феологии известный испытатель и искуснейший рассудитель»[11]. Но в собственном смысле придворным монахом был Симеон Полоцкий. Это был ученый совсем иного направления. «И той учивыйся, но не толико (как Епифаний), не бо бысть философ, и то токмо учися, яко обычай есть поляком и литвяном по-латински и по-польски, греческаго же писания ничтоже знаяше»[12]. Но именно Симеон-то Полоцкий и был наиболее влиятельным в Москве ученым. Он был учителем царских детей — впоследствии русских правителей Феодора Алексеевича и Софьи Алексеевны. Под его руководством во дворце московского царя «всласть читали ляцкия книги», латинско-польское образование становится модным во дворце, и на европейский лад отчасти перестраивается дворцовая жизнь. Через Симеона Полоцкого и его ревностного ученика и последователя, Сильвестра Медведева, и через других им подобных киевских ученых латинское влияние проникает в интересующую нас область московской церковной жизни, в область богословия. В конце XVII века в Москве разгорается интересный и весьма характерный богословский спор о времени преложения Святых Даров на литургии, причем киевляне латинского направления прямо защищают католический взгляд. В московских соборах раздается настоящая схоластическая проповедь даже со ссылками на премудрого Ансельма, на Беллярмина и подобных. Представьте вы себе Москву XVII века с ее церковным православным укладом жизни, с ее полным недоверием ко всему чужому, с ее боярами в длинных одеждах и высоких шапках, с ее благолепными соборами, где почивают московские первосвятители... И вдруг в этой-то обстановке раздается схоластическая проповедь со ссылками на Ансельма! Вполне понятно то смущение, которое овладело русскими православными людьми при таких проявлениях латинско-малороссийского нашествия на Москву. Раскольникам казалось, что и никоновские исправления навеяны латинством, что тот самый «вселукавый враг» сатана, который «римское царство на западе, идеже престол его есть, учинил матерь и приятелище всех ересей и источник всякаго нечестия», который в образе латинян «и в наше пресветлое Русское царство многажды заглядывал», теперь «Российское царство отторже хоботам своим Никоном» от Православия[13]. Основания такой философии истории находили в Священном Писании. Рим отпал через тысячу лет после основания Церкви, когда сатана был освобожден из темницы и вышел обольщать народы (см.: Откр. 20, 7). А прибавить к тысяче апокалипсическое число 666 – получится время никоновского патриаршества. Известный расколоучитель, бывший Благовещенского собора дьякон Федор Иванов склонен был всю иерархию православную обвинять в сочувствии латинству. «Возненавидели они, окаянныя, – пишет он, – Святыя Сионския Восточные Церкве матере нашея правыя догматы, и поругали, и попрали, а возлюбили и поцеловали римскую блудницу... и приемлют с честию, и слушают с любовию проклятых и льстивых ея дидаскалов, и от тех нечистых духов напиваются мутнаго пития, яко свиния кабацкия барды»[14].

Расколоучитель, однако, представляет дело в совершенно превратном виде. На самом деле московские иерархи XVII века всеми мерами боролись с латинским влиянием на православное богословие. Ведь уж сам ненавистный раскольникам великий Никон был выдающимся грекофилом. Но особенно много потрудился в борьбе с латинским влиянием тоже нелюбезный раскольникам патриарх Иоаким, бывший ранее патриаршества чудовским архимандритом, друг Епифания Славинецкого, покровитель выдающегося ревнителя греческого Православия чудовского инока Евфимия. Патриарх Иоаким все время своего патриаршества неустанно боролся с латинством, которое проникало в Москву, и перед смертью своей, на Соборе 1690 года осудил «хлебопоклонническую ересь» и другие латинские мудрования киевлян. Этому Собору патриарх сделал обширный доклад, известный под именем «Слова поучательного». Из этого слова мы можем узнать образ мыслей тогдашнего кормчего

Русской Церкви и его оценку происходивших во второй половине XVII века событий. Здесь мы читаем.

«В царство благочестивейшаго государя царя и великаго князя Алексия Михайловича, всея великая и малыя белыя России самодержца, по пленении Польскаго государства, пришед из Полотска града в царствующий град Москву некто иеромонах, у езуитов учивыйся полатине, именем Симеон, прозванием Полотский, сказа себе восточнаго благочестия последователя быти. Благочестивый же царь и священнии архиерее, поверивше ему яко благочестиву и православну, вручаху ему всякия церковныя дела писати. Он же Симеон, аще бяше человек учен и добронравен, обаче предувещан от изуитов, папежников сущих, и прельщен бысть от них, к тому и книги их латинския чтяше, греческих же книг чтению не бяше искусен, того ради мудрствоваше латинская нововымышления права быти, у изуитов бо кому учившуся, наипаче токмо латински без греческаго, не может быти православну весма, Восточныя Церкве искреннему сыну; подвлагают бо они, иезуити, учащыяся у них под страшныя клятвы, еже быти им послушным папе, отцу их, и последователем во всем и униатом и защитником западного костела, яко нецыи пострадавшии сие сами извествоваша. Написа он некая писания, собирая от латинских книг, и иная же с тех же латинских книг готовая преведе. И во всех своих писаниях написа латинскаго зломудрования некия ереси: аще от неискусства, аще ухищренно, совесть его весть, обаче овыя прикровенно и неудобопознанно лежаще суть в писаниих его»[15]. Далее патриарх предает осуждению разные сочинения Симеона Полоцкого. У Симеона была книга «Обед душевный». Патриарх говорил, что эта книга исполнена «бед душевных». «Книга “Венец веры”, иже сплетен не из прекрасных цветов, богоносных отцев словес, но из бодливаго терния на западе прозябшаго новшества, от вымышлений Скотовых, Аквиновых, Анзельмовых, и тем подобных еретических пустословий»[16]. Сочинения Симеона Полоцкого патриарх запрещает читать. «Данною нам властию от Всесвятаго Духа запрещаем всем православным сыновом, послушным архипастырства нашего, тех книг, яко подзор и ереси имущих, яко не благословенных, никакоже дерзати народно и в церквах прочитати, под церковною казнию, священным — под извержением священства, людином же – под отлучением»[17]. Говорит в своем «Слове» патриарх и о Сильвестре Медведеве: «Последи же Симеона Полотскаго ученик его и наследник монах Силвестр Медведев, иже послежди, за отступство и ересь и на Святую Восточную Церковь за злословия его, лишен образа святаго и звания монашескаго и назван прежним именем Сенка Медведев, прелстивыйся, яко сам глаголет, от киевских новотворимых книг от латинскаго учения и от книг и писаний и словес устоглаголанных учителя своего, онаго униата полотскаго Симеона (купно бо с ним в единой келлии живяше и всегда слышаше словеса его, латинския мысли полна сущая, не познав, глаголет, лести онаго, прелстися в след его мудрования), разширяше и утверждаше в народе ересь ону латинскую»[18]. «Книги новотворенныя киевския, от них же Сенка Медведев прелстися», патриарх с Собором предает анафеме: «Аще кто отныне таковая его, Сенки, и иных писания, у себе утая, держати возъимать и злаго его плевелосеятельнаго [пустословия] не отринет и писаний его диявололестных не объявит и о том не покается и мерности нашей или отцем своим духовным не исповедается и не отстанет, таковый да будет властию, данною нам от Всесвятаго и Вседетельнаго Духа, вязати и решити, связан и от Церкви Святыя и Пречистых Таин причащения отлучен и вечную казнь от Бога примет»[19].

Так решительно боролся Святейший патриарх Иоаким с латинством, которое заносили в Москву киевские ученые и «новотворенныя киевския книги». С киевскими книгами патриарх боролся и раньше. Он учредил для них самую строгую цензуру: заставлял перепечатывать, а иногда просто выдирать целые листы; иные книги и совсем запрещал[20]. И, однако, западнорусские книги широко распространялись по Московской Руси. Было нечто им благоприятствовавшее. Что же именно? Это был московский царский двор, где были даже покровители иезуитов, вроде князя В. В. Голицына, столь близкого к Софье. В этих именно придворных кругах находили поддержку и даже влияние и Симеон Полоцкий, и Сильвестр Медведев. Западнорусские ученые изобрели даже особый способ для распространения своих книг в Москве: они посвящали свои книги особам царствующего дома[21]. Во дворце эти книги находили совершенно иной прием, нежели у патриарха. Придворный фаворит Симеон Полоцкий даже не подчинялся в своей литературной деятельности цензуре и контролю патриарха. Об этом сам патриарх говорит в «Слове поучательном»: «Толико той Симеон освоеволився, дерзне, за **некиим попущением** (очевидно, царского двора), яко и печатным тиснением некия своя книги издати, оболгав мерность нашу, предписа в них, якобы за нашим благословением тыя его книги печатаны. Мы же, прежде типикарскаго издания тех книг ниже прочитахом, ниже яколибо видехом но, яже еже печатати, отнюдь не токмо благословение, но ниже изволение наше бысть»[22]. Очевидно, в своей борьбе с латинским влиянием патриарх Иоаким встречал противодействие со стороны западнической и латинофильствующей придворной партии.

Но если патриарху Иоакиму не удалось очистить Московскую Русь от «новотвореных киевских книг», то он одержал победу над латинской партией в деле учреждения в Москве высшего училища. В начале последней четверти XVII века мысль об устройстве такого училища окончательно созрела у московского правительства. Между греческой и латинской партиями началась борьба по вопросу о том, какою должна быть высшая московская школа — греческою или латинскою. Вокруг патриарха группировалась греческая партия. Мы имеем и литературные памятники упомянутой борьбы, из которых мы видим, как старалась греческая партия охранить московское богословское училище от латинского влияния и в чем усматривала она опасность латинского учения. Обсуждается в этих памятниках, собственно, вопрос о том, учить ли греческий язык или латинский, но этот вопрос имел тогда настоящий богословский смысл. Язык был, можно сказать, знаменем того или другого богословского направления. В нашей академической библиотеке есть рукопись с заглавием: «Довод вкратце, яко учение и язык еллиногреческий наипаче нужно потребный, нежели латинский язык и учения, и чем пользует славенскому народу». Необходимость изучать греческий язык здесь доказывается различными соображениями и делается вывод: «Подобает наипаче учитися гречески, понеже тем языком не токмо не вредится православная вера, яко латинским, но и зело исправляется, и учити купно с славенским, яко да временем и славенский язык (который пребогат есть) очистился и мед и иных ученых языков сочетался. А по греческом учении, хотящему не вредительно учитися и латинскому, а во-первых латинскому языку учитися велие опасение, яко да не латинским языком подкралася тайна и вера и обычай латинской, как видим в разных народех, наипаче в французском, зане ничего не пременяет человека и нравы сице, яко странное учение... А белоруси хотя и учатся латинским языком, скудости ради греческаго учения (кроме Львова, где учатся гречески), однакожде припоминати надобно, что малая часть из тех во унею не падают, познавается в них останки езувическия, понеже езувиты не учат их высокими науками, покамест пред Богом не обещаются держати латинской религии»[23].

Но еще более интересный памятник сохранился в рукописи Петроградской академии (№ 423), именно: «Рассуждение — учитися ли нам полезнее грамматики, риторики, философии и феологии, и стихотворному художеству и оттуду познавати

Божественная Писания, или, не учася сим хитростем, в простоте Богу угождати, и от чтения разум Святых Писаний познавати – и что лучше российским людем учитися греческаго языка». Возможно, что это рассуждение принадлежит чудовскому иноку Евфимию. Это уже обширный трактат, написанный с весьма основательной и даже разносторонней эрудицией. Вот, между прочим, что мы здесь читаем: «Латинское о богословии учение растленно и губительно и к прелести тех удобоотводительно. Древнии святии отцы наши Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Афанасий Великий, Иоанн Дамаскин и инии яко учахуся богословии на гречестем языце, тако и вероваху и писаху и вверенная им учаху. Латинницы же веруют написанной им и растленной богословии от врага Церкве Святыя Восточныя иезуита Фомы Аквинуса, тако и учатся и учат; и учившиися, кто-либо будут, удобно в стремнину погибели тоя низстремляются, удалившеся святых отцев теологии, яко глаголет мудрый грек Максим: “Пагубная латинская учения и мудрования богоносных отцев преданием и учением толико далече отстоят, яко Богу единому исправити могущу сия; уразумеют же глаголемых силу не во другом граде, токмо в самом Роме быв; тамо безаконно совершавшая узрят”. И паки: еретическая велеречия и латинская последняя новина и суесловие – тма и мгла глубока; вся, яже у латин, – лютая и велику отвращению достойна, яже богоносных отцев учительством не согласуются, не могут бо богословити праве.

От учения латинскаго, ничтоже еще видя, начинаются быти странные подверги и чуждые Восточныя Святые Церкве, матере нашея... и сия убо еще ниже начало приемшу латинскому учению славяном; егда же тое учение в дело произведет и преуспевати начнет, не пострадати бо по притчи: бежавшим дыма не впасти бы в пламень.

К сему егда услышат латинское учение, в Москве наченшеся, врази истины, плевосеятеле терния западнаго посреди чистыя пшеницы, из востока насеянныя, лукавии иезуиты подъидут и неудобопознаваемыя своя силлогизмы, или аргументы душетлительныя, начнут злохитростно всевати, тогда что будет? Ничто ино, точию окоптелый чистительнаго огня дымом латинскаго смышления зачнется куколь и родит любопрения, потом (пощади, Боже) отступление от истины, еже страждет или уже пострада Малая Россия; приучившися латине, быша мало не вси униаты; редции и осташася православнии.

Сих ради всех подобает некосненно, недремлющим умом архипастырем и всем купно и начальником духовным и мирским предразумевати, предваряти, премышляти и угашати моленми, ученми и запрещенми малую искру латинскаго учения, не дати тей раздмитися и воскурятися, да не пламень западнаго зломысленнаго мудрования, растекся, попалит и в ничто же обратит Православия восточнаго истину, егда бо многородный той огнь распалится и кто в него ввалится, той и с великим трудом от того не свободится, но вечно в том потопится.

Аще же народ великороссийский будет учитися грекославенски (подаждь, Господи) и чести книги оныя, всех сих предреченных бед избегнут, и согласны во всем и купночинны будут с Восточною Святою Церковию и со святейшими, равночисленными святым евангелистом, патриархи, и истинно ученицы Христовы будут и здрави и тверды, и непозыбленни от приражения инославных пребудут в православной вере, основани не на песце новомышлений, но на твердом основании водруженни, на самом краеугольном камени Христе, иного бо основания никто же может положити.

Еще же и святейшии патриарси подадут вящее благословение и молитву о благостоянии великороссийскаго царствия, и народи всей окружнии, сущии Православия восточнаго, Богу возблагодарят и царскому величеству приклонятся, но и противнии западницы и инии мужеству, твердости и постоянству в вере великороссийскаго народа почудятся, яко ничтоже возможе их поколебати. И свой народ, начен от благородных до простых, и самых, глаголю, поселян, услышавше учение греческое, возрадуются и похвалят, и мятежницы Церкве, отложивше всякую молву, утишатся и Церкве Святей покорятся и прилепятся через покаяние.

Аще же услышится в народе, паче же в простаках, латинское учение, не вем, коего блага надеятися, точию, избави Боже, всякия противности»[24].

Все эти и им подобные рассуждения весьма характерны: они нам показывают, насколько патриарх Московский и его единомышленники твердо и непреклонно стояли на страже чистоты Православия, и с каким опасением смотрели они на возможность латинского влияния на православное богословие. Латинское богословие они почитали совершенно чуждым духу Церкви, почему и охраняли от этого богословия православную школу.

В деле устройства в Москве высшего училища греческая партия, возглавляемая патриархом Иоакимом, взяла верх. В 1682 году составлена была знаменитая «привилегия на академию». Здесь академии предоставлялись весьма широкие права. Академия не только должна была быть ученым и учебным учреждением: ей принадлежит надзор за народным образованием, над книгопечатанием, над чистотой православной веры, даже суд по религиозным преступлениям. Неизвестно, кем эта привилегия составлена. Считали ее произведением Симеона Полоцкого[25], но, несомненно, что окончательная ее редакция принадлежит сторонникам греческого православного образования[26].

В некоторых своих местах привилегия прямо направлена против южно-русских ученых, которые могут занести в школу латинское влияние. «А иже имут в наше царствие из литовския страны и из Малыя России и из иных стран ученые люди, хотящии зде в наших училищах блюстителем и учительми быти, приезжати и о себе поведати, яко они благочестивые, и от благочестивых родителей рождены и воспитаны в православной восточной вере: и оным без подлиннаго об них известия, и достоверных благочестивых людей свидетельства словесем их не верити, и в блюстители и во учители их не устрояти, аще бы кто из них и писанием правду веры нашея восточныя удостоверял, а неправду на ону нашу православную веру от римлян и от лютеров и от кальвинов, и от иных ересей наносимыя обличал и укорял: того ради, что обычай есть таковыми способы прелестникам в верах замешение творити; прежде таковии являются якобы совершенно благочестивые, и по благочестии ревнители крепкие, а потом, егда уверятся быти благочестивыми, тогда помалу развратная словеса вере нашей всевати, и оныя непорочную целость терзати начинают»[27].

Еще раньше издания этой привилегии патриарх открыл при типографии начальное греческое училище, а когда с Востока прибыли от патриархов греки «самобратия» Лихуды Иоанникий и Софроний, положено было основание Славяно-греко-латинской академии, где сразу же получил господство греческий язык: на греческом языке велось самое преподавание, греческие были и учебные руководства. Сама академия в первое время называлась «греческими школами», «еллино-славенскими схолами»[28].

Так Российская Православная Церковь XVII века, возглавляемая Святейшим патриархом, твердо держалась греческого Православия и всеми силами боролась с чуждым латинским богословием, которое заносили в Москву ученые малороссы.

Благодаря неусыпным трудам ревностного патриарха в Москве побеждает греческое направление, а все латинское отдаляется от новой духовной школы.

Нужно сказать, что Московский патриарх был не одинок в борьбе против латинского влияния. Пусть он уже не находил сочувствия в этой борьбе со стороны московского правительства — с ним заодно были восточные патриархи.

Русская Церковь была тогда в весьма оживленных сношениях со вселенскими патриархами, которые и лично приезжали в Москву, и обменивались грамотами с русским церковным и гражданским правительством. Восточные патриархи всегда поддерживали русскую иерархию в борьбе с латинством, иногда даже побуждали к этой борьбе и всеми мерами способствовали укреплению и господству в Москве образования православного греческого. В день Рождества Христова 1668 года от лица присутствовавших в Москве патриархов было произнесено слово «О взыскании премудрости Божественныя». Здесь патриархи скорбят о том, что в православном роде российском пренебрегается изучение греческого языка, и настойчиво убеждают царя, иерархов и весь народ позаботиться об устройстве в Москве греческого училища. «Положи отныне, — обращаются патриархи к царю Алексею Михайловичу, — в сердце твоем, еже училища — тако греческия и иная — назидати, спудеов милостию си и благодатию умножати, учители благоискусны взыскати, всех же честми на трудолюбие поощряти, то абие узриши многи учения тщатели, а по мале времени приимеши, даст Бог, плод стократный и полныя рукояти от сих семян»[29].

Но особенно следует упомянуть Иерусалимского патриарха Досифея, великого ревнителя Православия в XVII веке, зорко следившего за русской церковной жизнью и часто писавшего послания русским патриархам, царям, даже отдельным церковным и гражданским деятелям. На Россию патриарх Досифей смотрел как на опору всего вселенского Православия, а потому России прежде всего необходимо во всей строгости и чистоте держаться православной веры. С большой тревогой и великим опасением смотрел патриарх на усиливающееся в Москве западное, преимущественно католическое, влияние. О католичестве патриарх Досифей мыслил весьма определенно: «Папежская прелесть однозначуща с безбожием, ибо что есть папежство и что есть уния, если не явное безбожие?» «Беззаконные папежники горше нечестивых и безбожных; они безбожны, ибо два Бога предлагают — единаго на Небеси, а другаго на земли». «Ничто ино есть папежничество, но разве точию явно и не усумнительное безбожие»[30]. «Латиняне, вводящие в веру, в Таинства и во все постановления церковные новости, суть явные нечестивцы и раскольники, потому что частную Церковь делают вселенскою, и вместо Христа почитают главою Церкви пап, и Римскую Церковь, которая есть частная Церковь, они почитают вселенскою.

И потому, по словам отцов и учителей Церкви, они суть обманщики, негодные и бесстыдные люди, не имеющие любви, враги мира Церкви, клеветники православных, изобретатели новых заблуждений, непокорные, отступники, враги истины, завистники, упорные, непослушные, какими признают их отцы, а потому достойны презрения»[31]. Вполне понятно, что патриарх Досифей рекомендовал московскому правительству самые решительные меры для пресечения католического влияния. Патриарх знал, что в Москве органами католического влияния были малороссы — так не пускать их в пределы Московского царства, особенно не давать им иерархических должностей! «Подобает ведати, яко отнележе новосекоша латини в Символе веры и отторгошася Церкве, падоша во многая беззаконная новосечения, якоже прегордое папежство возмути и смущает и обычаи и каноны и предания не точию святых отец, но и самих духоносных апостол. Росы же на Украине, аще и хранят Православие непоколебленно, обаче многия обычаи православных растлиша»[32]. «О если бы, благочестивейшие, и там в Москве сохранен был древний устав: да не бывают игумены и архимандриты из рода казацкаго, но москали и на Москве, и в казацкой земле, а казаки только в казацкой земле, ибо не подобает запрягать вкупе коня и осла, ниже ткать вкупе руно и лен. Далеко да будут казаки-священники от игуменства московскаго и от иного достоинства. Хотя и исповедуем казаков быти православными, однако многие из них имеют нравы растленные, и нравы сии не подобает от них перенимать тамошним православным»[33]. «Аще приедут отсюды или сервы, или греки, или иного народа туды, аще бы и случайно были мудрейшия и святейшия особы, ваше державное и богоутвержденное царствие да никогда сотворит митрополитом или партриархом грека, серва или и русянина, но москвитянов, и не просто москвитян, но природных москвитян многих и великих ради вин: ...наипаче же москвитяне суть хранителие и хвалителие своих догмат. Но греком, и сервом, и русяном не подобает имети владение в Московии, зане может быти и добрым им, но вящши может быти противным. Потом москвитяне хранят отеческую веру не новосеченную, сущии не любопытательнии и не лукавии человеки; но страннии и онии, прехождаху зде и тамо, могут произвести некия новости в Церкви»[34]. «Аще великое твое царствие, — писал Досифей уже Петру, — имеет намерение учинить избрание патриарха, да повелит, чтоб не учинилося избрание особы из казаков и (мало) россиян, и сербян, и греков, зане суть много смешени и сплетени с схизматиками и еретиками, тем же ниже имут не лестна и чиста во всем православного догмата, но да повелит быти избранию особы из самаго москвича, а чтоб был стар и добраго гражданства, зане москвитяне патриархи покамест были, хранили целу Православия проповедь»[35].

В Москве, узнает патриарх Досифей, появились в большом изобилии западные книги[36], и он пишет патриарху Московскому Иоакиму в 1679 году: «Внимайте с великим прилежанием, чтоб никто из верных, как от великих, так и от малых, чтоб не чли и отнюдь бы не держали у себя такия книги, в которых содержится скверное и безбожное учение папиных поклонников, или безбожное и скверное учение лютеров и кальвинов, понеже наполнены суть лести и лукавства, и в притворении благочестия имеют учение безбожества»[37]. Через два с половиной года, в начале 1682 года, патриарх Досифей снова пишет патриарху Иоакиму: «Храни, храни, храни стадо Христово чисто от латинскаго письма и книг, яко все в них есть учение антихристово, понеже есть полны новосечения, полны хулы; в них бо есть безбожие Кальвиново и Лютерово, довлеет благолепие и красота Святыя Христовы Церкви; не мешайтеся со блудники, глаголаше апостол, блудники же есть еретики и книги их. Великий царь Константин и Феодосий и Устиниан законоположиша: Порфирия и Манента книги да не обретаются, идеже обрящутся, да сожгутся, и елицы я хоронят, смертию да казнятся. Тако сотворите и вы о латинских книгах, яко есть лестныя и прелестныя... И аще кто учения ищет, еллинскому языку учитеся, а не другому»[38]. Советуя беспощадно жечь латинские книги, патриарх в то же время усиленно убеждал «на Москве устроить типографию еллино-греческую и несколько книг на противников Церкви Божии латинов напечатать, а по напечатании те книги и на словенский язык перевесть, от чего будет всем православным христианам многая и великая польза, а еретикам и противникам посрамление»[39]. Нужно печатать богословские книги, «дабы сотканное беззаконными из терновых нитей гнойное лжеучение разорвать и истребить, хитон же Православия распространить»[40].

Патриарх содействовал открытию в Москве греческой школы и радостно приветствовал это открытие, причем высказал и свой взгляд на изучение греческого языка: «И сие есть Божественное дело, еже учити христианам еллинский язык, во еже разумети книги православные веры якоже писани суть, и познавати толкование их удобно, и наипаче дабы отдалени были от латинских, иже исполнении суть лукавства и прелести, ереси и безбожества»[41]. В другом случае патриарх Досифей выразил свой взгляд на изучение русскими языков еще более резко. Дьяк Полянский обратился к патриарху с вопросом: следует ли детей обучать греческому или латинскому языку? Патриарх пишет в ответ: «Несравненно предпочитается еллинский язык латинскому, а кто предпочитает латинский, тот еретик и нечестивый...»[42].

Как можно видеть, по всем вопросам борьбы с латинством Московский патриарх имел советника и единомышленника в лице патриарха Иерусалимского. В этом единении с Востоком московское церковное правительство имело, конечно, немалое пособие в борьбе со врагом. Твердая церковная власть патриарха, опирающегося на единение с Восточными Церквами — вот что с успехом противопоставляло московское Православие XVII века чужеземному латинскому нашествию! Борьба с латинством была поэтому даже успешна, хотя латинству уже сочувствовал царский двор. Свободная Русская Церковь не подчинялась чужеземному засилью в богословии. Но скоро все на Руси стало по-иному.

2

Последний год патриаршества Иоакима был первым годом единоличного царствования Петра. На царском престоле оказался «протодиакон всепьянейшего и всешутейшего собора»...

Когда я вспоминаю о Петре, у меня невольно напрашиваются стихи Константина Аксакова «Петру»:

Вся Русь, вся жизнь ея доселе
Тобою презрена была,
И на твоем великом деле
Печать проклятия легла.

Эта печать лежит на всем XVIII веке русской истории. Больно и обидно для русского сердца читать историю этого несчастного века, когда «птенцы гнезда Петрова» дурачились, по выражению Ключевского, над Россией. Среди этих «птенцов» в изобилии появились немцы, с которыми Петр прежде устраивал походы на «Ивашку Хмельницкого» в немецкой слободе, потом перевел их, еретиков и чужеземцев, сначала в Московский Кремль, а после и в свой скверный «парадиз», имя которому, как добровольное признанье, на **чуждом языке дано**.

Началась в истории России **петербургская** эпоха...

Настало время зла и горя, настало время немецкого засилья, когда русский народ с недоумением увидал у себя немецкое правительство, когда даже «...корону Мономаха Курляндский конюх примерял». Для Православной Церкви с Петра настали тяжелые дни. Петровская реформа производилась в военное время; поэтому она носила нервно-болезненный характер, часто теряла всякий смысл и серьезность, когда, например, вторгалась в ведомство портных и парикмахеров. Это была революция по приемам и по впечатлению, какое произвела она на умы и нервы современников[43]. Понятна народная оппозиция такой реформе, которая представлялась непонятной ломкой вековечных обычаев, старинного уклада русской жизни, освященных временем народных верований и привычек[44]. Народ отозвался на Петровскую реформу сказанием о царе-самозванце и о царе-антихристе: «Немцы обошли его. Вот уж и на Бога наступил, с церквей колокола снимает». Если Петр на Бога и не наступил, то, несомненно, он наступил на Православную Церковь и на православную иерархию, наступил всей своей тяжелой ступней.

В древней Руси православная иерархия была вполне народна; она жила народной жизнью, имела на нее могущественное влияние и пользовалась полным уважением и авторитетом. Великорусская иерархия вместе с народом разделяла и несочувственное отношение к петровской революции. Несочувствие и даже временами противодействие иерархии сердило гневного царя и он заявлял: «Многому злу корень — старцы и попы». И вот Петр начинает менять, или, лучше сказать, подменивать иерархию. В великороссийские епархии он назначает иерархов-малороссов, которые сочувствовали бы его реформам, защищали бы их с церковного амвона, — пусть даже они будут и невысокого нравственного уровня и весьма сомнительного Православия. Таковы были, например, Феодосий Яновский и Феофан Прокопович, много зла принесшие и отдельным людям, и всей Русской Церкви. Наряду с чужим правительством создавалась и чужая иерархия. Засилье малороссов в церковном управлении достигло в XVIII веке высшего напряжения. Уже Екатерина II по политическим соображениям издала указ, по которому, так сказать, давалось великороссам равноправие с малороссами в великороссийских епархиях. Малороссийская иерархия, насажденная Петром, была крайне непопулярна. К ней относились презрительно и враждебно и народ, и духовенство. «Черкас», «ляшенок», «обливанец» — так быкновенно величали малороссов-иерархов, от которых нередко приходилось терпеть большие обиды. «Возникли у них кареты дорогие и возки золотые. А мы, победные, утесненные, дненощно плачем; различно велят секретарям и канцеляристам нам, русским, досаждать и пакости чинити, а своих черкасов снабдевают и всяко охраняют»[45].

Феофан заходил так далеко, что ему в 1726 году даже Екатерина указала: «Впредь ему, архиерею, противностей Святой Церкви никаких не чинить, и иметь чистое бессоблазненное житие, как все великороссийские православные архиереи живут»[46].

Твердая и более или менее самостоятельная церковная власть, которая, как мы видели, боролась в XVII веке с латинским влиянием на богословие, была не в интересах Петра; ему нужно было ее устранить. И Петр уничтожает патриаршество, назначая местоблюстителем патриаршего престола малоросса Стефана Яворского, а потом учреждая «Духовный коллегиум». Недобросовестные софизмы, которыми Феофан Прокопович доказывает в «Регламенте», вопреки 34-му апостольскому правилу, преимущества коллегиального управления в Поместной Церкви, конечно, никого не убедили. Ясна была действительная цель реформы — «укратити будто бы вельми жестокую епископов славу», то есть лишить церковную иерархию прежнего влияния на народную жизнь. Синод не мог заменить собою для церковной и народной жизни патриарха, тем более что Петр наполнил Синод при его открытии малороссами. В первоначальном составе Синода было пять западноруссов, один серб, один грек и четыре великоросса, причем президент и оба вице-президента были малороссы. Понятен грубый протестующий отзыв Троице-Сергиевского иеромонаха Викентия Чернцова: «Что де за Синод, и какой Синод! В Синоде все дураки, **поляки**»[47].

«Русская церковная власть, — говорил я, — находила себе опору и поддержку в единении с восточными патриархами. Со времен Петра Россия не видела вселенских патриархов до 1913 года. Сам Петр, конечно, считал излишним советоваться с патриархами. Он обращался к ним разве только затем, чтобы они разрешили “Пресветлейшему и Благочестивейшему Величайшему во Христе Царю всея Великия, Малыя и Белыя России, всея северныя страны Обладателю, Государю Петру Алексеевичу употребление и причащение мяс во вся добре учиненные посты всего лета”»[48].

Петр наложил свою тяжелую руку и на русское просвещение. Мы видели, как московское правительство XVII века заботилось о научном просвещении именно в духе греческого Православия. Петру этот религиозный интерес был совершенно чужд. Он не только начал отправлять русских людей для обучения к самим западным еретикам, но и в Москве на Покровке устроил немецкую гимназию протестантского пастора Глюка, тем более что у этого именно Глюка проживала schönes Mädchen von Marienburg, ливонская крестьянка и будущая русская императрица Екатерина I[49].

Коснулся, наконец, весьма решительно Петр и специальной церковной школы, молодой Московской академии, где, как мы видели, в конце XVII века по настоянию патриарха утвердилось греческое направление. С Петра начался новый период в истории академии. «Когда же по смерти патриарха Адриана в 1701 году преосвященному митрополиту Рязанскому Стефану Яворскому поручена в правление патриаршая епархия, **и повелено указом завесть в том же монастыре и академии латинския учения;** тогда он призвал из Киева учителей духовных...» и «на латинском диалекте производились учения в Заиконоспасском монастыре»[50]. С 1704 года до времен митрополита Платона академия большею частью имела наставников из Киева, которые в преподавании следовали учебным руководствам киевским и ввели в жизнь академии порядки, исстари заведенные в Киеве, словом, сообщили ей свой дух, свое направление. Есть основание думать, что для ускорения образования киевские наставники привезли с собою в Москву даже подготовленных учеников из Киева: в дошедшем до нас списке учеников философии 1704 года в числе 34 человек только трое великороссиян, а все прочие имеют фамилии белорусские и польские. Все уроки читались и сочинения были писаны на одном латинском языке[51]. Академия утратила не только свое прежнее греческое направление, но и греческое имя. Название «Славяно-греко-латинская академия» утвердилось уже со времен митрополита Платона. До Петра, мы видели, академию называли «еллино-славенскими схолами». В сенатских же указах петровского времени академия называется «латинскими школами»[52] или «славяно-латинскими»[53]; самое учение в академии именуется «наукой латинскаго языка»[54].

Со скорбью узнал Иерусалимский патриарх Досифей о перемене направления в Московской академии. Он надеялся, что эта перемена – явление мимолетное, что «Богу благословящу, возбудятся стражи кафолическия Церкви Христовы, и все тут сущие возчувствуют обоняние смерти, скрытое в обонянии жизни, и попрут его ногами и сокрушат»[55]. Надежда патриарха была напрасной. Будущее обещало мало утешительного. Ведь в XVIII веке бывали времена, когда всякое слово в защиту Православия и в обличение западных ересей считалось политическим преступлением, оскорблением господствующей при дворе немецко-курляндской партии. Некоторые епископы теряли кафедры и попадали в тюрьму за то только, что издавали и распространяли «Камень веры» Стефана Яворского, это обширное полемическое сочинение, направленное против протестантов. Распространение «Камня веры» Феофан Прокопович, сочувствовавший протестантству, считал личным оскорблением, а оскорблять Феофана было опасно, потому что это был друг Бирона и Остермана.

При полном господстве малороссов в академии в XVIII веке утвердилось западное схоластическое богословие. В качестве авторитета ссылались, между прочим, на Фому Аквината, у которого в системе «при тени пороков и грехов яснее сияет свет добродетелей и благодати»[56].

Схоластическое богословие утвердилось во всех духовных школах, которые получили начало в XVIII веке. Все будущие пастыри русского народа, все будущие богословы заговорили на латинском языке. Здесь нужно видеть начало отчуждения духовенства от народа. Латинский язык и латинское богословие господствовали в духовной школе и в XIX веке. Латинские лекции по богословию читались и в нашей академии[57], и лекции эти нередко были в близком родстве с западными еретическими образцами. Наши деды в семинариях еще учились по-латыни. Теперь семинаристы уже с трудом едва переводят латинскую книгу, но схоластическое богословие еще живо и поныне.

Итак, вот как далеко и глубоко в истории лежат корни чужеземного засилья в нашем богословии. В Московской Руси чужеземное влияние на богословие находило надлежащий отпор от ревнителей Православия и от твердой церковной власти. Во время петровской революции церковная власть была смята и подавлена и чуждое богословие было как бы насильно насаждено на русской почве. Это грех не столько церковной иерархии, сколько гражданского правительства, созданного Петром и духом чуждого русскому народу. Порабощенная Церковь не могла свергнуть со своего богословия твердой рукой налагавшегося на него латинско-немецкого ига, угодного государственной власти XVIII века. Западные ереси были правительству русскому ближе и понятнее, нежели восточное Православие.

3

Но в чем же сказалось латинское и вообще западное влияние на наше школьное богословие? Неужели наше богословие и наши богословы, попав под западное влияние, начали проповедовать Filioque, папское главенство и папскую непогрешимость или отрицать авторитет Церкви, подобно протестантам? Ничего подобного. Наше богословие, скорее, изобиловало сочинениями полемическими, направленными против всех названных и им подобных западных заблуждений. В чем же тогда латинское влияние?

Латинское влияние затронуло у нас решение самых живых богословских вопросов, затронуло самую душу богословия. Полемика с латинством, касаясь указанных догматических разностей, имела в виду далеко не самое важное и существенное. Православные полемисты издревле в своей полемике с латинством оцеждали комаров и без внимания оставляли верблюдов. Католических ересей насчитывали целые десятки, но не указывали основного пагубного заблуждения латинства. Ведь среди католических ересей, например, наш русский митрополит Георгий указывал следующие: «Едят медведину и ослов; попы их едят в говение бобровину, глаголют бо яко от воды есть и рыба всяко есть; постригают бороды своя бритвою, еже есть отсечено от Моисеева закона и от евангельска»[58]. В сравнении с этими «ересями» опресноки, папская непогрешимость, Filioque и прочее, что опровергается в наших «обличительных богословиях», — конечно, несравненно важнее. Однако все же существо веры, **душа** ее — не здесь. «Религия есть, или, по крайней мере, притязает быть художницей **спасения**, и дело ее — **спасать**»[59]. Религия, по православному пониманию, есть **благочестие**, εὐσέβεια, почитание блага, стремление к благу, а религиозное благо есть спасение. «Вопрос о личном спасении и представляет в системе нашего вероучения именно такой пункт, в котором это последнее становится лицом к лицу с действительностью, с реальным бытием и хочет в жизни, в практике показать, в чем, собственно, заключается та истина, которую оно проповедует. В этом пункте каждое вероисповедание может найти себе и беспристрастную оценку. Тот, кто хочет узнать истинное существо католичества, протестантства или Православия, тот должен обратиться не к теоретическому их учению, а к их понятию о жизни, к их учению именно о личном спасении, в котором (учении) это понятие наиболее ясно выражено, — тот должен опросить каждое из вероисповеданий, в чем оно полагает смысл жизни человека, его высшее благо»[60].

Итак, душа веры — в спасении, и душа богословия — в учении о спасении.

Что же? Сохранило ли наше богословие во время латинского и немецкого нашествия православное учение о спасении? Вспомним вкратце основные понятия православного учения о спасении.

Свободное отступление и обособление прародителя от Бога имело следствием изгнание из рая, отчуждение от Бога и страдание человека. Все естество человеческое подпало под власть тления и смерти. От Девы воплощается Единородный Сын Божий, принимает полное человеческое естество в единство Своей Божественной Ипостаси. Во Христе естество человеческое и Естество Божественное соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», и самое естество человеческое поэтому обожилось, получило новые силы. Христос — новый Адам, родоначальник нового человечества. Кто во Христе — тот новая тварь. Восстанавливается «красота изначальная» естества человеческого, которое во Христе оказалось уже «чуждо истления», препобедило смерть и тление. Имея благодатную помощь Святого Духа, человек возрождается, очищает себя от греха и тления и снова возвращает себе «первое блаженство». Не как внешняя награда дается это блаженство, а как внутреннее следствие вырастает из добродетели и свободы от греха. Σωτηρία в том и состоит, что, сделавшись причастен Божеского естества и получив дар Святого Духа, человек паки становится σῶς — целым, здоровым, нормальным. Восстанавливается то состояние твари, о котором сказал некогда Господь Бог: «Вся добра зело». Так — воплощение, воссоздание, обожение, нетление и блаженство — в пределах этих понятий движется православное учение о спасении. Читайте творения святителя Иринея Лионского, святителя Афанасия Великого «Слова против ариан», святителя Григория Нисского «Большое огласительное слово», святителя Григория Богослова «Слова о богословии» и «На Богоявление», преподобного Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» — повсюду вы увидите, в какой тесной и неразрывной связи друг с другом стоят сотериология и христология, как все учение о спасении сходится к единому центру — воплощению Бога Слова, к великой тайне благочестия: Бог явился во плоти! Святитель Ириней Лионский маловерами называет тех, кто не придает никакого значения домостроительству воплощения, через которое осуществилось совершенство нашего человечества[61]. Вот несколько строк из знаменитого слова Григория Богослова «На Богоявление или на Рождество Спасителя». «...Само Божие Слово Превечное, невидимое, непостижимое, бестелесное, Начало от Начала, Свет от Света, Источник жизни и бессмертия, отпечаток первообразной красоты, печать непереносимая, образ неизменяемый, определение и Слово Отца, приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумною душею ради моей души, очищая подобное подобным, делается Человеком по всему, кроме греха. Хотя чревоносит Дева, в Которой душа и тело предочищены Духом... однако же происшедший есть Бог и с воспринятым от Него (человеческим естеством) — единое из двух противоположных — плоти и Духа, из которых Один обожествил, а другая обожествлена. <...> О новое смешение! О чудное растворение!.. Богатящий нищает — нищает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его Божеством; исполненный истощается — истощается ненадолго в славе Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его. Какое богатство благости! Что это за таинство о мне? Я получил образ Божий и не сохранил его; Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает во второе с нами общение, которое гораздо чуднее первого, поскольку тогда даровал нам лучшее, а теперь воспринимает худшее; но это боголепнее первого, поскольку тогда даровал нам лучшее, а теперь воспринимает худшее; но это боголепее первого, это выше для имеющих ум! <...> Сколько торжеств доставляет мне каждая тайна Христова! Во всех же в них **главное одно — мое совершение, воссоздание и возвращение к первому Адаму**»[62].

Так богословствует о спасении Святая Церковь!

Но что говорит нам о спасении наше школьное богословие? Посмотрим.

«Вся тайна нашего искупления смертию Иисуса Христа состоит в том, что Он взамен нас уплатил Своею кровию долг правде Божией за наши грехи, который мы сами уплатить были не в состоянии: иначе — взамен нас исполнил и потерпел все, что только требовалось для отпущения грехов... Господь Иисус принес плату полную и совершенно удовлетворительную за долг наш. Этот долг наш пред Богом состоял в том, что мы не исполнили воли Его, которую должны были исполнить, и непослушанием своим бесконечно оскорбили своего Создателя, и вслед за тем осуждены были Им на страдания и смерть, которая есть неизбежное следствие греха и справедливое возмездие за грех... Господь Иисус принес за нас плату преизбыточествующую. Ибо как бы ни были велики и многочисленны грехи всего рода человеческого, но они ограничены и по природе своей, и по числу; а самоотвержение, страдания и смерть Иисуса Христа, Лица Божеского и беспредельного, должны иметь бесконечную цену во всех отношениях пред судом вечной правды. И, следовательно, как ни велико, как ни необъятно оскорбление, причиненное грехами нашими величеству высочайшего Существа, но удовлетворение, принесенное за них Иисусом Христом, несравненно больше. А потому Он не только совершенно уплатил за нас долг бесценною Своею кровию, но и купил за нее, приобрел для нас вечные блага... Потому-то мы и веруем, что страдания и смерть нашего Спасителя имеют не только значение выкупа за нас и уплаты долга, но и значение величайших заслуг пред судом вечной Правды»[63].

Здесь пред нами совсем другой ряд понятий: оскорбление, возмездие, проклятие, искупление, удовлетворение и заслуга. Прочтите в первом томе нашего юбилейного сборника статью профессора А. П. Орлова «Сотериология Ансельма Кентерберийского» — там, у этого отца латинской схоластики, вы найдете все эти понятия. А сравнительно с Григорием Богословом в семинарском **учебнике** митрополит Макарий о спасении мудрствует иначе.

Григорий Богослов:

«Главное одно — мое совершение, воссоздание и возвращение к первому Адаму!»

Митрополит Макарий:

«Вся тайна нашего искупления смертию Иисуса Христа состоит в том, что Он взамен нас уплатил Своею кровию долг правде Божией за наши грехи».

Вот что сделало с нашим богословием латинское и немецкое рабство! В учении о спасении это рабство отторгло наше богословие от Григория Богослова и иных отцов Церкви и приблизило к Ансельму и прочим отцам схоластики! Макарий принимает даже понятие «заслуги»; ему остается прибавить уже немного для того, чтобы в дело спасения перенести весь католический механизм банкирского дома, о котором говорил А. С. Хомяков[64].

Но спросите вы людей, прошедших среднюю духовную школу, как они богословствуют о спасении! Спросите наших сельских неученых батюшек! Вы прежде всего узнаете, что они вообще очень мало богословствуют, но все же вы заметите без особого труда, что о спасении они мыслят по Макарию, а не по Афанасию Великому или Григорию Богослову. Школа положила навеки свою схоластическую печать!..

Но да не подумает кто-либо из вас: неужели Церковь изменила своему Православию? Раскольники уже не преминули на подобный вопрос дать свой злобный положительный ответ, например, в умно задуманной и кощунственно написанной книге Мельникова о «блуждающем богословии». Нет, Церковь не изменила и не могла изменить своему Православию, только школа перестала мыслить вполне по-церковному, произошел некоторый разрыв между Церковью и школой. Церковь и теперь живет и дышит все тою же идеей спасения, которой жила и дышала она полторы тысячи лет назад. У Церкви и теперь есть своя сокровищница богословия, существенно отличного от богословия школьного. Это сокровище – в богослужебных книгах. Ведь большая часть наших богослужебных книг составлена тогда, когда даже не было никакого латинства и не было никакой схоластики. Многие из богослужебных песнопений, стихир, канонов писаны великими богословами древней Церкви. В богослужении мы слышим чистый и неиспорченный отголосок богословия святоотеческого, древнецерковного. Уже несколько лет скорбь и горечь теснят мое сердце от сознания того, как искажена в нашем школьном богословии христианская идея спасения, и без радостного трепета сердечного я не могу слышать нашего богослужения. Я радуюсь как сын Церкви и как богослов, потому что каждую почти минуту в богослужении слышу те самые чистые и высокие понятия об истинах христианской жизни, которые пленили меня в богословии святоотеческом. Прочитайте вы службу на Рождество и Благовещение – и вы найдете о деле спасения те же мысли, что во II веке высказывал святитель Ириней Лионский, в IV – Афанасий, Василий и оба Григория, в VII – преподобный Максим Исповедник, в VIII – преподобный Иоанн Дамаскин, в XI – преподобный Симеон Новый Богослов или, лучше сказать, все и во всех веках на священном Востоке!

В самой литургии, приступая к совершению величайшего Таинства, мы, священники, говорим в алтаре пред престолом о спасении совсем не то, чему учит нас школьная догматика. В литургии святителя Иоанна Златоуста мы исповедуем: «Ты от небытия в бытие нас привел еси, и отпадшия возставил еси паки, и не отступил еси вся творя, дондеже нас на Небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее».

Подробнее в литургии святителя Василия Великого: «Егда же прииде исполнение времен, глаголал еси нам Самем Сыном Твоим, Имже и веки сотворил еси, Иже сый сияние славы Твоея и начертание Ипостаси Твоея, нося же вся глаголом силы Своея, не хищение непщева еже быти равен Тебе, Богу и Отцу, но Бог сый Превечный, на земли явися и человеком споживе и от Девы Святыя воплощься, истощи Себе, зрак раба прием, сообразен быв телу смирения нашего, да нас сообразны сотворит образу славы Своея; понеже бо человеком грех вниде в мир и грехом смерть, благоволи Единородный Твой Сын, сый в недрех Тебе, Бога и Отца, быв от Жены Святыя Богородицы и Приснодевы Марии, быв под законом, осудити грех во плоти Своей, да во Адаме умирающе, оживотворятся в Самем Христе Твоем».

Итак, смотрите, какое разногласие между Церковью и школой! Вот что сделало у нас на Руси латинско-немецкое засилье в богословии! Классная кафедра духовной школы и церковный амвон и клирос в одно и то же время говорят на разных богословских языках! На борьбу с этим-то вредным латино-немецким засильем и его печальными плодами в нашем богословии я и считаю своим нравственным долгом вас призвать в эту грозную годину отечественной освободительной войны. Борьба уже началась. За последние двадцать пять лет уже немало написано богословских трудов, по содержанию существенно отличных от трудов недалекого прошлого. У нас, благодарение Богу, уже зародилось новое богословское направление, свергающее с себя мертвящие узы прежней схоластики. К этому-то направлению и нужно примыкать со всем жаром юности и без всякого сомнения. Нужно достигать того, чтобы это новое направление получило самое широкое распространение и полное господство. А то у нас еще и теперь немало охотников клеймить «либерализмом» и даже «неметчиной» все, что не согласно с Макарием!

В схоластическом учении о спасении прежде всего должны быть снесены до основаны два форта, два понятия: **удовлетворение и заслуга. Эти два понятия должны быть выброшены из богословия без остатка, навсегда и окончательно!** Уничтожьте эти два форта – призрачная твердыня схоластики скоро падет и рассыплется. И погибнет печальная память ее без шума...

Но где причина того, что чуждая духу Церкви схоластика держится в духовной школе нашей и в богословии даже в XX веке, даже до дне сего? Причин можно бы насчитать немало, но я укажу прежде всего одну, которая ближе всего касается нас с вами. Одна из причин есть тяжкий грех студентов наших духовных академий. Десятый год наблюдая академическую жизнь, я невольно с грустью и печалью, иногда и с негодованием замечал, что студенты академии слишком мало занимаются богословием и еще меньше богословием интересуются. Получается крайне ненормальное явление: студент духовной академии, оканчивая курс, имеет некоторые взгляды философские, исторические, даже политические, но не имеет определенных взглядов богословских. Чисто богословские вопросы его не волнуют; он будто даже и не понимает, как это богословский вопрос может задевать за самую сердцевину души, ломать и переворачивать всю жизнь человека, заставлять его ввергаться в огонь и в воду. Призрачная твердыня схоластики потому еще и держится, что нет одушевленных воинов, которые с ожесточением бы на нее нападали, сознавая и чувствуя, как эта твердыня мешает духовной жизни человека, как она стоит на пути его духовного развития и совершенствования, на пути христианского спасения, подменяя духовное возрождение и спасение какой-то странной юридической сделкой с Господом Богом. За схоластическую пустоту потому и берутся, что не имеют никаких жизненно-богословских убеждений.

В эти военные дни я и обращаюсь к вам с призывом. Вы освобождены от воинской повинности, вы сидите не в окопах, а за партами – так не уклоняйтесь от необходимого набора в воинство Христово, в действующую уже небольшую армию богословов! Схоластическая крепость – это **наш, академический** участок общего фронта. Если мы – живые люди и живые члены Христовой Церкви, мы должны чувствовать, что эта крепость нам, **жизни нашей** православной мешает. Сравнять с землей неприятельскую крепость схоластики – вот **наша,** академическая, задача, если мы хотим самим делом участвовать в великой освободительной войне!

И еще одно пожелание и надежда. Я говорил вам, почему в XVII веке борьба с латинством была у нас даже успешна, а в XVIII эта борьба прекратилась. Мой ответ на этот вопрос не поможет ли нам объединиться в общем пожелании, чтобы возвращено нам было то, что потеряно при Петре двести лет назад: патриаршество и свобода Церкви!

КРАЕУГОЛЬНЫЙ КАМЕНЬ ЦЕРКВИ

(Мф. 16, 13–18)

Во время Своей земной жизни Господь Иисус Христос таил Свое Божество. Во дни плоти Своей Он был «Бог таящийся». Бисера Своих возвышенных истин Христос не повергал пред свиньями. Когда сияло лицо Его светом Фаворским на горе Преображения, народ под горой мог наблюдать лишь бесноватого, тяжко страдающего. Не без причины было, несомненно, это сокрытие Божества. В противном случае не уподобилось ли бы все человечество Симону Петру, который после чудесного лова рыбы *припал* к ногам *Иисуса и сказал: выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный* (Лк. 5, 8)?

Характером скрытости и как бы таинственности отличается и та беседа Христа с учениками, в которой Он говорил о камне, лежащем в основании Церкви. Христос пошел (καὶ ἐξῆλθεν — Мк. 8, 27; Мф. 16, 13 — ἐλθών, но HW мн. др. syr Злат. ἐξελθών) с учениками Своими на самый крайний север Палестины, в пределы (εἰς τὰ μέρη — Мф; Мк. — εἰς τὰς χώμας) Кесарии Филипповой, к истокам Иордана. Христос как бы избегал города (εἰς τὰς χώμας — Мк.); Он был в пути (ἐν τῇ ὁδῷ — Мк.). По свидетельству евангелиста Луки, Христос был в молитвенном настроении духа (προσευχόμενον) и наедине со Своими учениками (κατὰ μόνας συνῆσαν — B* 245 συνήντησαν, (f)occurrerunt — αὐτῷ οἱ μαθηταί).

И уединение с учениками, и молитвенное состояние — все это признаки важности момента, признаки того, что последующая беседа будет иметь особенно глубокий смысл и значение.

Будучи в отдаленной и уединенной местности наедине со Своими учениками, Господь Иисус Христос задает им вопрос: *За кого люди почитают... Сына Человеческого?*[1] Христос спрашивает о мнении простого народа (у Луки: οἱ ὄχλοι). «Для чего, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — Он спросил сначала не об их мнении, а о мнении народа? Для того чтобы они, сказавши народное мнение, потом, будучи спрошены: *Вы же кого Мя глаголете быти?* — самым порядком вопросов были возведены к высшему разумению и не стали о Нем так же низко думать, как и народ»[2]. Вопрос Христа имеет двоякое значение. Он прежде всего спрашивает о тех мнениях, которые были распространены в народе о Нем Самом лично; в устах Христа имя *Сына Человеческого* обозначало Его Самого. Но это же имя, взятое из книги пророка Даниила (см.: Дан. 7, 13–14), было общепринятым во время земной жизни Господа обозначением Мессии. Поэтому, по крайней мере для учеников, вопрос Христа был вопросом о том, кто такой есть Мессия, какова Его природа, Бог Он или человек[3].

Мнения народные о Христе были известны ученикам, и они перечисляют эти мнения в ответ на вопрос Христа. *Они сказали: одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков.* Об этих мнениях народных евангелисты сообщают и по другому поводу (см.: Мк. 6, 14–16; Лк. 9, 7–8), и там перечисляются те же самые мнения. Известно из Евангелия, что за воскресшего Иоанна Крестителя считал Христа Ирод Антипа (см.: Мф. 14, 1–2; Мк. 6, 14).

Илию ждали как предтечу Мессии на основании пророчества Малахии о явлении Илии Фесвитянина *пред наступлением дня Господня, великого и страшного* (Мал. 4, 5). Книжники говорили, *что Илии надлежит придти прежде* (Мф. 17, 10; Мк. 9, 11). Христос указывал исполнение пророчества Малахии на Иоанне Крестителе (см.: Мф. 11, 14; 17, 12–13; Мк. 9, 13). Об ожидании пред пришествием Христовым Иеремии или еще кого из пророков — ничего не известно; упоминания об Иеремии во Второй книге Маккавейской (см.: 2, 1–9; 15, 12–16; 3 Езд. 2, 18) не дают основания к каким-либо определенным заключениям[4]. Марк и Лука опускают имя Иеремии. Были, следовательно, люди, которые считали Иисуса Христа вообще за одного из воскресших пророков, безотносительно к пришествию Мессии[5]. Подробные разыскания обо всех этих народных мнениях никакого особого богословского значения иметь не могут[6].

Когда апостолы перечислили различные мнения о Христе, распространенные в народе, Он спрашивает их: *Вы же за кого почитаете Меня,* ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι? Самая форма вопроса показывает, что от Своих ближайших учеников и последователей Он ожидает такого мнения, которое можно противопоставить мнениям народным.

«Когда Христос спрашивал о мнении народа, тогда все отвечали на Его вопрос; когда же о их собственном, то Петр, уста апостолов, всегда пламенный, глава в лике апостольском, не терпит, предупреждает и говорит: *Ты — Христос, Сын Бога Живаго* (Мф. 16, 16)»[7]. Сыном Божиим ученики называли Иисуса Христа и раньше: так назвал Его Нафанаил при самом своем призвании (см.: Ин. 1, 49) и все бывшие в лодке после укрощения бури (см.: Мф. 14, 33). Однако исповедание Христа устами апостола Петра в пределах Кесарии Филипповой сохраняет свое исключительное значение. Восклицание апостолов в лодке ἀληθῶς Θεοῦ Υἱὸς εἶ [истинно Ты Сын Божий] имело своим понятным источником те переживания, которые были у них как очевидцев чудесного проявления могущества Христова и Его власти даже над стихиями природы; здесь исповедание является ясным и сложившимся убеждением. Толкователи и комментаторы обращают внимание на то, что в ответе Петра все слова стоят с членом: ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος. Петр исповедал Иисуса Христа Единородным Сыном Божиим.

Особенно важно в данном случае название Бога Живым. В Библии Бог Живым называется в противоположность бездушным идолам (см.: Ис. 37, 4, 17; Дан. 6, 26; 2 Кор. 6, 16; 1 Сол. 1, 9 и др.). Бог есть самобытная жизнь. Ориген при истолковании настоящего места евангелиста Матфея называет Бога ζῶν παρὰ τὴν αὐτοζωήν[8]. *Отец имеет жизнь в Самом Себе* (Ин. 5, 26). Имея жизнь в Самом Себе, Бог есть источник жизни для твари, которую Он поддерживает в состоянии жизни. По исповеданию Петра, во Христе Бог и открылся миру как Живой. Иоанн Богослов называет Христа Логосом жизни — ὁ λόγος τῆς ζωῆς (см.: 1 Ин. 1, 1). *В Нем была жизнь* (Ин. 1, 4; см.: 1 Ин. 5, 11). Ему так же дано иметь жизнь в Себе (см.: Ин. 5, 26). Он Сам сказал о Себе: *Я есмь... жизнь* (Ин. 11, 25). Его *слова... — жизнь* (Ин. 6, 63). Он вообще *дает жизнь миру* (Ин. 6, 33), ибо и *пришел для того, чтобы имели жизнь* (Ин. 10, 10; см.: 1 Ин. 4, 9). Он — Начальник жизни (см.: Деян. 3, 15). *Христос, жизнь ваша,* — пишет апостол Павел (Кол. 3, 4).

Нельзя не обратить внимания на то, что знаменитый кодекс Безы (D) вместо ζῶντος читает σώζοντος – Ты Христос, Сын Бога спасающего. Это чтение сохраняет оттенок параллельного арамейско-сирийского текста. Греческому ζῶντος в сирийских переводах (пешито и курет) соответствует חיא. Но это же слово или происходящие от одного с ним корня в других случаях соответствуют греческому σώζειν: так, в Мк. 15, 31 греческое ἔσωσεν = сирийскому אחי и σῶσαι = למחיו, в Ин. 4, 42 греческое ὁ σωτήρ = сирийскому מחינה[9]. Жизнь, о которой идет речь в Евангелии, можно, следовательно, понимать как спасение. Бог открылся спасающим в Своем Единородном Сыне, Который воплотился на земле. В исповедании Петра выражена та же истина, что и в словах Иоанна Богослова: *Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь* (ἵνα ζήσωμεν – *да живи будем) через Него* (1 Ин. 4, 9; ср.: 1, 2), почему *имеющий Сына Божия имеет жизнь;* а *не имеющий Сына Божия не имеет жизни* (1 Ин. 5, 12). **В словах апостола Петра мы должны усматривать исповедание великой тайны, великой истины воплощения на земле Единородного Сына Божия.** Исповедание Петрово то же, что и [Иоанново] – ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν [*И Слово стало плотию, и обитало с нами*], хотя слава этого Логоса была ὡς μονογενοῦς παρα πατρος [*как Единородного от Отца*] (Ин. 1, 14). В этом исповедании *великая* религиозная (= τῆς εὐσεβείας) *тайна: Бог* (ὡς?) *явился во плоти* (1 Тим. 3, 16). Видеть эту именно тайну в словах Петрова исповедания побуждают и святоотеческие авторитеты. Святитель Иоанн Златоуст говорит, что Христос, предлагая вопрос ученикам, сильно желал, **чтобы исповедывали Его воплощение**[10]. Но особенно хорошо говорит святой Исидор Пелусиот в письме к Серину: «Слова сии: *Ты еси Христос, Сын Божий,* – **означают соединение двух естеств, которое для нашего спасения боголепно совершил в Себе Сын Божий**»[11]. Следовательно, в Петровом исповедании положено зерно церковной христологии и сотериологии.

Католические авторы стараются доказать, что исповедание Петра принадлежит лишь ему одному, он ответил Христу только от своего лица. Петр не знал тайн сердца, чтобы исповедать общую веру. Между вопросом и ответом не было никакого совещания учеников и не было сделано никакого общего поручения Петру[12]. Но едва ли следует думать непременно об особенном откровении, бывшем одному только Петру в данный момент. В ст. 15 Христос не задавал Своим ученикам какую-нибудь загадку. Он спрашивал их об установившемся среди них мнении, отличном от мнений народных. Второй вопрос Христа по характеру совершенно тождествен с первым. Что (λέγουσιν) **говорят** обо Мне люди? Вы же что **говорите** (λέγετε) обо Мне? Употреблен один и тот же глагол. В той или другой форме ученики, очевидно, уже говорили то же самое о Христе. Их мнение представляется в вопросе Христа таким же уже существующим, как и различные мнения народные. Апостолы слышали Нагорную проповедь Христа, были очевидцами того, как Христос позволял называть Себя сыном Давида (см.: Мф. 9, 27; 12, 23; 15, 22), наверное, знали об откровении при крещении, помнили, что Христос велел ответить Иоанну Крестителю (см.: Мф. 11, 4–6) и что Сам говорил при этом случае народу об Иоанне (см.: Мф. 11, 7–15). Все это могло убедить апостолов в Божественном достоинстве их Учителя. Близ Кесарии Филипповой апостол Петр лишь особенно полно выразил это убеждение лика апостольского[13]. Очевидно, апостол Петр был в данном случае лишь «устами апостолов», как его называет Иоанн Златоуст[14]. Такой же взгляд высказывают блаженный Иероним[15], святитель Амвросий Медиоланский[16] и блаженный Августин[17]. Исповедание Петрово может быть названо исповеданием апостольским. В лице «избранных» (см.: Лк. 6, 13; Ин. 13, 18; 15, 16, 19) человечество исповедало великую истину спасения людей воплощением Сына Бога Живого.

В ответ на исповедание апостолов Христос сказал Петру: *Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что* (ὅτι B* om) *не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах* (Мф. 16, 17). В этих словах Христос характеризует исповеданную истину со стороны ее происхождения. Эту истину открыла *не плоть и кровь* (σάρξ καὶ αἷμα). *Плоть и кровь* – гебраизм בָשָׂ רוָדָם (в сирийском новозаветном тексте בשרא ודמא) не употребляется в Ветхом Завете, но часто встречается в раввинской литературе и в Новом Завете. В Талмуде и Мидраше человек в противоположность вечному и высочайшему Существу Божию всегда называется плотью и кровью[18]. В Новом Завете σάρξ καὶ αἷμα также служит описательным выражением для обозначения плотского и смертного человека в его отличии от существ вечных и духовных (см.: 1 Кор. 15, 50; Еф. 6, 12; Гал. 1, 16; Евр. 2, 14). Следовательно, великая религиозная тайна воплощения Сына Божия сознана апостолами по особому откровению. Здесь сказано то же, что в Мф. 11, 27: *Никто не знает Сына, кроме Отца* (см.: Лк. 10, 22) и 1 Кор. 12, 3: *Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым*[19].

Действительно, в плоти и крови еврейского народа времен Христа не было идеи воплощения Сына Божия и даже не было благоприятной почвы для этой идеи. «Идея Эммануила, в Своем Богочеловеческом лице явившего природу идеально-совершеннейшую, выходила за пределы тогдашнего иудейского, как и вообще греховного человеческого сознания»[20]. Мысль о Боге воплотившемся казалась иудеям не только соблазном, но и богохульством. Иудеи говорили Христу: *...Не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом* (Ин. 10, 33). Когда Господь на суде признал Себя Христом, Сыном Божиим, *первосвященник разодрал одежды свои и сказал: Он богохульствует... вот, теперь вы слышали богохульство Его! как вам кажется? Они же сказали в ответ: повинен смерти* (Мф. 26, 65–66; см. также: Мк. 14, 63–64; Лк. 22, 70–71). В одном месте Иерусалимского талмуда богохульною называется мысль, что Бог может иметь Сына[21], а в другом читаем: «Сказал равви Аббагу: если скажет тебе человек: я — Бог, так он лжет»[22]. В диалоге Иустина Философа с Трифоном мы можем видеть, как идея воплощения не укладывается в сознание иудея: «Невероятное и почти невозможное нечто пытаешься ты доказать, что Бог претерпел рождение и стал человеком»[23]. Тот же иудей определенно выражает свои мессианские чаяния: «Мы все ожидаем, что Мессия будет человеком от человеков — τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι»[24]. Подобное же говорит о мессианских чаяниях иудеев и святитель Ипполит Римский: «Рождение его, говорят, будет из рода Давида, не от Девы и Святого Духа, но от мужа и жены, как всем определено рождаться — из семени»[25]. В науке формулируется даже тезис, по которому иудейские мессианские понятия не дают материала для учения об особенности предсуществующего Христа[26]. Во всяком случае, в иудейском богословии Мессия мыслится как человеческий царь и владыка, только наделенный от Бога особыми дарами и силами[27]. Уже в христианский период все ереси, возникавшие под влиянием иудейства, уклонялись от истины именно в решении вопросов христологических. Иудействующие, по выражению Евсевия Кесарийского, имели скудное и унизительное понятие о Христе. Они считали Его бедным и обыкновенным человеком, который только за усовершенствование нрава признан праведным и который родился от соединения мужа с Марией[28]. Эвиониты, — говорит святитель Ириней Лионский, — «не принимают в свою душу веру в соединение Бога и человека»[29].

История учения о Логосе, можно еще добавить, показывает, что не одна иудейская мысль была тою σάρξ καὶ αἷμα, которая не могла открыть истины Боговоплощения, потому что от этой истины равно далеки и деизм Палестины, и пантеизм Эллады, и синкретизм Александрии. Такова была воля Божия, чтобы эта великая религиозная истина скрыта была *от премудрых и разумных,* но открыта *младенцам* (Мф. 11, 25; Лк. 10, 21).

Указав в ответ на исповедание Петра источник и происхождение исповеданной истины, Господь говорит дальше о значении этой истины и указывает на следствия самого факта воплощения: *И Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее* (Мф. 16, 18). Заметная и в греческом тексте (σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ) игра слов еще яснее звучит в тексте арамейско-сирийском חרא כאפא אנת חו כאפא ועל, где греческим — Πέτρος и πέτρα соответствует одно и то же слово כאפא. В данном случае πέτρα обозначает объект ἀπεκάλυψε стиха 17-го. Христос говорит Петру как бы так: «Ты выразил открытую тебе истину. Твое имя כאפא может быть метафорическим обозначением этой истины. Она будет тем камнем — כאפא, на котором будет стоять Моя Церковь, и будет основной истиной веры Моих учеников»[30]. Изъяснение слов Христа дает нам тот, к кому они были непосредственно направлены: апостол Петр Христа называет камнем живым, человеками отверженным, но Богом избранным, драгоценным (см.: 1 Пет. 2, 4), *ибо сказано в Писании: вот, Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится. Итак Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который соделался главою угла, камень претыкания и камень соблазна* (1 Пет. 2, 6–7). В своей речи перед иудейскими властями апостол Петр так же говорил о Христе: *Он есть камень, пренебреженный вами зиждущими, но сделавшийся главою угла, и нет ни в ком ином спасения* (Деян. 4, 11). Пророчество псалма 117 (см.: 22, 23) о камне относил к Себе и Сам Христос (см.: Мф. 21, 42; Мк. 12, 10–11; Лк. 20, 17), а пророчество Исаии (см.: 28, 16) ко Христу применяет и апостол Павел (см.: Рим. 9, 33), который Христа и сам называет камнем (см.: 1 Кор. 10, 4), *краеугольным камнем, на котором* стройно слагается *все здание* Церкви (Еф. 2, 20–21), так что *никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос* (1 Кор. 3, 11).

Все эти места Священного Писания показывают, насколько свойственно новозаветным писателям представление о Христе как о камне; ими всецело усвоен пророческий образ и усвоен в применении ко Христу. Когда Христос только сказал в ответ на исповедание Петра о камне, употребив образ строения дома, —

и у апостола Петра, и у прочих апостолов тотчас встал в сознании знакомый пророческий образ.

Святые отцы и учители Церкви при истолковании Мф. 16, 18 под камнем иногда разумеют апостола Петра, но чаще Самого Христа или исповедание Петра. Таковы толкования святителя Иоанна Златоуста[31], преподобного Исидора Пелусиота[32], блаженного Иеронима[33], Илария Пиктавийского[34], святителей Амвросия Медиоланского[35], Григория Богослова[36], Епифания Кипрского[37], Кирилла Александрийского[38], блаженного Феодорита[39], блаженного Августина[40], Кассиодора[41], преподобного Иоанна Дамаскина[42], блаженного Феофилакта[43] и др. «Христос создал Церковь на богословии (ἐπὶ τῇ θεολογίᾳ) Петра» — говорит Нил Кавасила, архиепископ Солунский[44].

Но что значит создать Церковь на Самом Христе или на исповедании, на вере Петра? Отцы Церкви при истолковании Мф. 16, 18 не отвечают на этот вопрос, но мы можем найти достаточный ответ вообще в святоотеческом богословии. Не богословие Петра как сумма теоретических положений и предметов веры лежит в основании Церкви. Бесы тоже веруют в Божество Христа (см.: Иак. 2, 19); они и исповедовали Христа подобно апостолу Петру (см.: Мф. 8, 29; Мк. 1, 24), но они вне Церкви[45]. Вера или исповедание Петра лежит в основании Церкви по своему объективному значению, и Христос есть основание Церкви в том смысле, в каком Он исповедан. Апостол Петр исповедал воплощение Сына Божия и Христа как воплощенного Сына Божия. **Не идея, не истина, но самый факт воплощения Сына Божия есть тот камень, на котором зиждется Церковь.** Церковь — прямое следствие воплощения. Слова Христовы Петру неразрывно связывают христологию с экклезиологией.

Религиозное собрание ветхозаветного народа называлось кагалом Иеговы — קְהַל יְהוָה. В Ветхом Завете к народу еврейскому прилагался образ строения; употреблялся тот же глагол בנה — οἰκοδομήσω (сирийск. אבניה), что и в Мф. 6, 18, означающий и создание, и воссоздание. Так, пророк Иеремия говорит об Израиле: Я создам тебя, и ты воссоздан будешь (см.: Иер. 31, 4. LXX: οἰκοδομήσω σε καὶ οἰκοδομηθήσῃ[46]). Ветхозаветными словами Христос говорит о новозаветных истинах[47], говорит о пересоздании человечества воплощением Бога и о создании нового религиозного целого — Церкви. В словах Христа дана сущность всего новозаветного и церковного богословия, и это богословие, в свою очередь, своим общим духом и смыслом подтверждает наше понимание евангельского текста.

Христос говорил о новом рождении (см.: Ин. 3, 3–7), и апостол Павел – о возрождении и обновлении Святым Духом (см.: Тит. 3, 5). *Кто во Христе, тот новая тварь* καινὴ κτίσις (2 Кор. 5, 17; ср.: Гал. 6, 15). Но новое творение во многих отношениях повторяет творение первое. Бог создал человека, взявши *персть от земли* (Быт. 2, 7). *Первый человек – из земли, перстный... Каков перстный, таковы и перстные,* и *мы носили образ перстного* (1 Кор. 15, 47–49). От перстного естества человеческого, хотя и от чистейшей Девы, Божие Слово, воплощаясь, заимствует плоть и созидает нового человека в Себе Самом (см.: Еф. 2, 15) – «не в том смысле, что Христос представил пример этого нового человека, а в том, что Он – второй Адам, Глава и родоначальник нового человечества»[48]. Исповедавший истину воплощения апостол Петр говорит, что люди сделались *причастниками Божеского естества,* в чем и заключаются *великие и драгоценные обетования* (2 Пет. 1, 4). При первом творении Бог *вдунул в лице* человека *дыхание жизни, и стал человек душею живою* (Быт. 2, 7). В новом творении Логос не ограничился восприятием в единство Ипостаси перстного естества человеческого, но тоже *дунул,* говоря: *примите Духа Святаго* (Ин. 20, 22), и при дыхании бурном *исполнились все Духа Святаго* (Деян. 2, 4), так что новый *Адам есть дух животворящий* (1 Кор. 15, 45). *Древнее прошло, теперь все новое* (2 Кор. 5, 17). *Дух Божий живет* в новой твари (Рим. 8, 9; 1 Кор. 3, 16); *мы Им живем и движемся и существуем* (Деян. 17, 28). Духом христиане устрояются (συνοικοδομεῖσθαι) *в жилище Божие* (Еф. 2, 22). Мы должны *носить и образ* Адама *небесного* (1 Кор. 15, 49), и в этот образ мы *преображаемся... от славы в славу... от Господня Духа* (см.: 2 Кор. 3, 18). Отлагается *прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях,* и совершается облечение *в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины* (Еф. 4, 22, 24). Еще устами древнего пророка говорил Господь: будет новое небо и новая земля (см.: Ис. 65, 17), и мы *ожидаем нового неба и новой земли* (2 Пет. 3, 13), а пророк Нового Завета это небо и эту землю уже видел (см.: Откр. 21, 1). С воплощения Сына Божия начался процесс обновления естества человеческого. Этот процесс совершается в Церкви постепенно, но неуклонно. *Врата ада не одолеют ее* – αὐτῆς (Мф. 16, 18). Αὐτῆς может относиться и к πέτρα, и к Ἐκκλησία. Еще Ориген считал за лучшее относить и к тому, и к другому[49]. Врата ада, сколько бы ни усиливались (κατισχύσουσι), не могут остановить процесса обновления твари, начало которому положено в воплощении и которое на основе воплощения продолжается в Церкви. Обновление твари будет совершаться последовательно и неизменно до тех пор, пока скажет *Сидящий на престоле: се, творю все новое... совершилось! Я есмь Альфа и Омега, начало и конец* (Откр. 21, 5–6).

Вся святоотеческая сотериология может служить лишь раскрытием истины, высказанной Христом близ Кесарии Филипповой. Духоносные богословы Церкви основу спасения указывали в воплощении Сына Божия и христологию объединяли с экклезиологией. Мы ограничимся лишь немногими примерами.

Еще во II веке, преимущественно в противоиудейской полемике, церковные писатели говорили о Церкви как о новом народе[50], который получил свое начало в воплощении Сына Божия. Это мы встречаем еще в послании с именем Варнавы. Отец повелевает Христу приготовить Себе народ святой (14, 5–6). Христос и пришел, чтобы приготовить Себе новый народ (5, 7); за грехи нового народа Он принес плоть Свою (7, 5). «К нам относятся слова Писания, которые Отец говорит Сыну: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию* Нашему (Быт. 1, 26). В конце времен Господь совершил в нас второе творение (δευτέραν πλάσιν). Господь говорит: “Вот Я сделаю последнее так, как первое”. Мы воссозданы, как опять у другого пророка говорит Господь: “Вот отниму от них сердца каменные и вложу в них плотяные” (см.: Иез. 36, 26), ибо Он имел явиться во плоти и обитать в нас (6, 12–14)». Так в послании Варнавы идея нового человечества или Церкви стоит в самой тесной связи с фактом воплощения. Понятие о новом человечестве стоит в центре общих воззрений и святителя Игнатия Богоносца на христианство[51]. Для него христианство οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον (Послание ефесянам. 20, 1), а новый человек отождествляется с Церковью (там же. 17, 1).

Но особенно ясно об основном значении воплощения и о Церкви как следствии или плоде воплощения во II веке говорил святитель Ириней Лионский. «Другие, – пишет святитель Ириней, – не придают никакого значения снисшествию Сына Божия и домостроительству Его воплощения, которое апостолы возвестили и пророки предсказали, что через это должно осуществиться совершенство нашего человечества. И такие должны быть причислены к маловерам»[52]. Христос «принес все новое тем, что Он, возвещенный, принес Себя Самого. Ибо это самое и было предсказано, что придет новое (novitas), что обновит (innovatura) и оживотворит человека»[53]. «Слово Божие Иисус Христос Господь наш по неизмеримой благости Своей сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он»[54]. «Иисус Христос Сын

Божий по превосходной любви к Своему созданию снизшел до рождения от Девы, через Себя Самого соединяя человека с Богом»[55]. Создание усовершается, так как оно стало сообразным и сотелесным (conformatum et concorporatum) с Сыном. Тварь принимает Слово и восходит к Нему, превосходя Ангелов и делаясь по образу и по подобию Божию[56]. «Что совершилось на Господе, совершается также и на нас, так как Тело следует за своею Главою»[57]. Новое, воссозданное человечество святитель Ириней называет и Церковью. «Бог благоволит взять Церковь, которая будет освящена через общение с Его Сыном»[58]. «Церковь получает усыновление (adoptionem) Богу через Господа»[59].

Известно, какое важное значение имела идея обожения в богословии древней Восточной Церкви начиная с IV века[60]. Занимая центральное место в церковном богословии, эта идея в одну цельную и возвышенную систему стройно сочетала христологию, сотериологию и экклезиологию. «Слово облеклось в тварное тело, чтобы мы могли в Нем обновиться и обожиться»[61]. «Соделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить»[62]. «Это главное в Спасителевом домостроении во плоти — привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое сечение, восстановить первобытное единство, подобно тому, как наилучший врач целительными врачевствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части»[63]. «Естество наше опять возвращается в свое прежнее состояние»[64]. «Слово, сущее в начале и у Бога, и Слово, Само сущее Бог, Который в последние дни, посредством приобщения к уничиженности нашего естества, соделался плотию по человеколюбию и, соединившись через оную с человеком, принял в Себя все наше естество, дабы через растворение с Божеским (естеством) обожествилось человеческое и начатком оных освятился вместе весь состав нашего естества»[65]. Христиане утверждаются на человечестве Христа[66]. Факт воплощения Сына Божия и идею нового человечества связывают с идеей Церкви особенно ясно святитель Кирилл Александрийский и преподобный Максим Исповедник. Святитель Кирилл пишет: «Единородный определил некоторый, изысканный подобающей Ему премудростью и советом Отца способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность, — именно (такой способ): в одном Теле, очевидно Своем собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия (Евхаристии) делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Поэтому и Телом Христовым называет Церковь, а мы — отдельные члены, по пониманию Павла»[67]. Для святителя Кирилла новое человечество, получившее бытие по воплощении Сына Божия, и Церковь — понятия как бы взаимозаменяемые, а преподобный Максим, приведши слова апостола Павла (см.: Еф. 1, 11–23; 4, 11–16) о Церкви, тотчас начинает говорить о таинстве воплощения. «Тайна была сокровенна от веков и родов, ныне же открыта через истинное и совершенное вочеловечение Сына и Бога (другое чтение — Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ), соединившего Себе по Ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) нераздельно и неслиянно наше естество, сопрягшего нас Себе как бы начатком святою Его, умно и разумно одушевленной плотью, которая от нас и наша, и удостоившего (нас) быть одним и тем же с Ним по Его человечеству, как мы были предопределены прежде век быть в Нем как члены тела»[68]. Для преподобного Максима «Святая Церковь Божия есть образ (εἰκών) Бога, потому что она, подобно Богу, объединяет верующих»[69].

Так святоотеческое богословие в воплощении Сына Божия видит основу нашего спасения и краеугольный камень Церкви, и при свете этого богословия под камнем в Мф. 16, 18 мы можем разуметь Сына Божия воплотившегося или самое воплощение, не учение о нем, не идею, но факт[70].

Наше современное школьное богословие подпадает упреку святителя Иринея Лионского, упреку в маловерии, потому что оно не ставит во главу угла истину воплощения Сына Божия[71] и эту истину не соединяет с истиной Церкви, как это должно быть по слову Самого Господа[72]. Но Церковь и теперь живет тем же идеалом обожения, которым жила она в древности, за который подвизались до крови ее выдающиеся богословы и учители. Стоит только прислушаться к церковным песнопениям, вчитаться внимательно в церковные молитвы — всюду и неизменно слышится гимн воплощению, и учение о воплощении в богослужебных книгах излагается в терминах святоотеческих. Подпав под чуждые Церкви влияния, зиждущие школьную догматику пренебрегли камнем воплощения, но для Церкви он и теперь лежит во главе угла. Особенно догматически глубокий и прекрасный гимн воплощению воспевает Церковь в день Рождества Христова. Еще в день предпразднства на повечерии поется в каноне: «Не дивися ныне, о Мати, видящи яко Младенца, Егоже из чрева прежде денницы роди Отец: **возставити бо и сопрославити человеческое падшее естество придох явственно...**»[73] А в службе на самый праздник мы слышим: «Видев Зиждитель гиблема человека, руками егоже созда, преклонив Небеса сходит; сего же, от Девы... всего осуществует, воистинну воплощся (ὅλον οὐσιοῦται – принимает все его существо)»[74]; «Мудрость, Слово, и Сила, Сын сый Отчий и Сияние, Христос Бог... вочеловечся, **обновил есть** (ἀνεκτήσατο) нас...»[75]; «Весь по нам (καθ᾿ ἡμᾶς) обнищав, перстного от самого единения и общения **богосоделал еси**»[76]; «Уподобившийся (нам) через соединение с бренным убожеством (нашим) и восприятием земной плоти соделавший (нас) причастниками Божественного естества»[77], «Бог Слово, Который был в начале у Бога, желая сохранить наше существо, немоществующее издревле, ныне укрепляет (его), нисходя Сам в новое (с ним) общение и снова делая (его) свободным от страстей»[78]; «Христоименный народ, достигши желаемого и удостоившись пришествия Бога (во плоти), ожидает ныне животворного **обновления**»[79]. «Преславное таинство устрояется днесь: **обновляется естество и Бог человек бывает**»[80]. Истину говорит Церковь, что в этой службе она приносит Христу родившемуся «православнаго богатство богословия, яко Богу и Спасу душ наших»[81]. А богатство этого богословия – в тех же великих откровенных истинах, которые исповедал от лица апостолов Петр близ Кесарии Филипповой и которые подтвердил и дополнил Господь в Своем ответе Петру: **начало спасения человеческого естества и основание Церкви положено самым фактом воплощения и вочеловечения второй Ипостаси Пресвятой Троицы.**

ВИФЛЕЕМ И ГОЛГОФА

(ПИСЬМО К ДРУГУ)

Дорогой мой Друг! Лет десять назад у нас в России, в Эривани, было открыто в армянском переводе утраченное в греческом оригинале сочинение святителя Иринея Лионского «Доказательство апостольской проповеди». Мы с этим сочинением познакомились по немецкому переводу, с которого сделан и русский перевод. В этом сочинении меня особенно поразили еще лет семь тому назад вот какие слова: «Иные не придают никакого значения снисшествию Сына Божия и домостроительству Его воплощения, которое апостолы возвестили и пророки предсказали, что через это должно осуществиться совершенство нашего человечества. И такие должны быть причислены к маловерам» (гл. 99). Знаешь ли, Друг, чем кажутся мне слова святого отца? Они кажутся мне упреком нашей современности. В маловерии упрекает святой отец нашу современность. Недаром раздались эти слова в начале XX столетия! Люди все больше и больше забывают домостроительство воплощения, не веруют в него, без него обойтись желают, Сына Божия воплотившегося в своих верованиях подменяют великим человеком, великим учителем, Иисусом из Назарета.

Но не об этих людях хочу я, мой Друг, побеседовать с Тобою в этом письме, когда уже запели в храме: «Христос раждается...» Не к этим чуждым Христовой Церкви людям обращается взор мой в настоящем случае. Я смотрю на церковное общество, на церковных людей. Могут ли они с полным сознанием внимать словам церковной песни: «Христос с небес — срящите!» Мои взоры обращаются к нашему школьному богословию, и — увы! — я ясно вижу, что не учит оно людей встречать праздник Рождества Христова в полноте богословского созерцания. Упрек святителя Иринея Лионского в маловерии в значительной мере относится и к нашему школьному богословию; оно недостаточно значения придает домостроительству воплощения и вовсе не учит, что именно через это домостроительство должно осуществиться совершенство нашего человечества. Центр нашего спасения в нашем школьном богословии перенесен из Вифлеема на Голгофу. Это перенесение у нас, в русском богословии, случилось сравнительно недавно, около двухсот лет тому назад, когда через католическую Польшу и Киев пришло в Москву латинское направление богословия и когда разные отцы схоластики получили больший авторитет, нежели древние отцы Церкви.

Древняя Церковь о спасении любомудрствовала несравненно возвышеннее и увлекательнее, нежели наше теперешнее латинствующее богословие. Богословская мысль древней Церкви благоговейно ходила не столько около Голгофы, сколько около Вифлеема. Возьми, Друг, творения величайших богословов древней Церкви. Ты у каждого найдешь целые сочинения, обширные слова о воплощении. А вдохновенное слово Григория Богослова «На Богоявление или на Рождество Спасителя»! Разве можно читать это слово без трепета сердечного, без восторга радости?! Возьми «Точное изложение православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина. В третьей книге этого знаменитого догматического творения речь идет о нашем спасении. Но о чем, собственно, здесь говорится? Здесь почти все время святой отец рассуждает о тайне воплощения. А когда берешь в руки семинарский учебник догматики (Макария)[1], невольно поражаешься, как оскудевает там мысль, лишь только касается она воплощения. Там о воплощении даже нет отдельного параграфа. Интересен § 86 — Следствия ипостасного соединения двух естеств в Иисусе Христе. Следствия различаются троякие: а) по отношению к Нему Самому, б) по отношению к Пресвятой Деве, Матери Его, и в) по отношению к Пресвятой Троице. А для рода человеческого ипостасное соединение двух естеств в Иисусе Христе как будто осталось без последствий! Ведь это значит, что расторгается неразрывная связь между воплощением Сына Божия и нашим спасением. Если и не уничтожается, то затемняется и искажается та основная идея, которой жила, вдохновлялась, за которую боролась и подвизалась целые века Христова Церковь.

Как напряженна была богословская жизнь в древней Церкви! Постоянные Соборы, прения о вере, богословские сочинения. Если бы меня, Друг, спросил Ты: какая основная и самая главная мысль древней Церкви? — я не колеблясь ответил бы: «Для нашего спасения необходимо воплощение Сына Божия». Евионеи, назореи, ариане всех родов, аполлинариане, несториане — все они эту именно истину колебали, и были за то обличены, осуждены, отлучены и преданы анафеме. Святитель Афанасий Великий не считает находящимся в здравом уме того, кто ариан называет христианами. На воплощении Сына Божия основывала Христова Церковь смысл человеческой жизни, надежду на спасение, упование на грядущее блаженство, чаяние жизни будущего века.

А наше школьное богословие омрачило истину воплощения, и от этого произошло, что оно своим учением о спасении не может удовлетворить верующей, спасения жаждущей души человеческой. Для внешних же учение о спасении, как оно излагается двести лет в школьных курсах, — лишь предмет насмешки и кощунства. Издевался над этим учением в «Критике догматического богословия» Лев Толстой[2], издевался грубо, и однако некоторые из наших богословов вынуждены были возражать в том смысле, что напрасно-де Толстой догматику Макария принял за учение Церкви.

Недавно мне попалась в руки учебная книжка — пособие по Закону Божию для гимназии. Когда прочитал я рассуждение о четвертом члене Символа веры, — откровенно скажу, мой Друг, — мне стало жутко и даже страшно. Юридическая теория спасения, разработанная нашими догматистами XIX века, там представлена в особенно грубой форме. А ведь уроки детства могут повлиять на религиозные представления и на окончательное устроение духовной жизни. Светская высшая школа не даст ничего. А юридическая схема спасения может быть очень вредной для духовной жизни.

По юридической схеме дело нашего спасения представляется в таком виде. Грех Адама есть преступление против Бога, оскорбление Божественного величества. Вина человека безмерна. Чем выше оскорбляемый, тем вина оскорбителя больше. Оскорблен Бог, Существо бесконечное. Бесконечна и вина человека. Правда Божия требует удовлетворения за оскорбление. За бесконечное оскорбление и удовлетворение должно быть дано бесконечное, а такого удовлетворения ограниченный человек дать не мог. Тогда Бог послал Сына Своего на землю, чтобы Он мог понести наказание за грех человека. Самое воплощение Сына Божия было уже началом Его наказания за грехи мира. Такое же значение имеет и вся земная жизнь Господа. Завершилось наказание Сына Божия и удовлетворение правде Божией в крестной смерти Иисуса Христа, так что «воплощение и вся земная жизнь служили только приготовлением и как бы постепенным восхождением Его к этому великому жертвоприношению» (Макарий, § 96). Так Христос «взамен нас исполнил и потерпел все, что только требовалось для отпущения наших грехов. Возможность вообще [такой замены] одного лица другим пред судом правды Божией, такой уплаты нравственного долга одним лицом вместо другого или других необходимо (?!) должна быть признана здравым смыслом: а) когда на эту замену есть воля Божия и согласие Самого Верховного Законодателя и Судии, б) когда лицо, принявшее на себя уплатить долг вместо других неоплатных должников, само не состоит пред Богом в таком же долгу, в) когда оно добровольно решается исполнить все требования долга, какие только предложит Судия, и г) когда, наконец, действительно принесет такую плату, которая бы вполне удовлетворила за долг» (Макарий, § 98). Так как страдавший и умерший был Богочеловек, то не только все люди, но и все твари в совокупности не могут сравниться с Ним по достоинству. Страдания и смерть Лица Божеского, без сомнения, в состоянии заменить собою все неисчислимо многократные наши непослушания воле Божией. Бог не мог остаться неудовлетворенным такою жертвою за наши грехи, потому что и удовлетворявший был Бог (Макарий, § 98). Грехи наши многочисленны, но они ограничены и по природе своей, и по числу, а самоотвержение, страдания и смерть Лица Божеского должны иметь бесконечную цену пред судом вечной правды; удовлетворение, принесенное Иисусом Христом, несравненно больше, нежели требовалось, а поэтому страдания и смерть Спасителя имеют значение не только выкупа за нас и уплаты долга, но и значение величайших заслуг пред судом вечной правды (Макарий, § 98).

С этими и подобными рассуждениями, мой Друг, нельзя праздновать Рождества Христова. В самом деле, что такое Рождество Христово? Это рождение такого Лица, Которое можно так наказать, что удовлетворена будет правда Божия. Юридическая теория омрачает великий праздник Рождества Христова. Мало того. Меркнет от этой теории и светоносная ночь Воскресения. Я всегда поражался, до чего беден содержанием в наших догматиках параграф о воскресении Христовом. Впечатление у меня от чтения этих параграфов такое: чувствует автор, что неловко не писать о воскресении, но что писать — недоумевает. И вот некоторые в воскресении Христа видят лишь доказательство того, что удовлетворение, принесенное страданиями Христа, принято, что оно действительно. У Макария о воскресении Христовом меньше страницы. Воскресение Христово, правда, здесь рассматривается как победа над смертью, но рассуждения о том, почему вследствие воскресения Христова воскреснем некогда и все мы, — определенностью и убедительностью не отличаются. Так, мой Друг, юридическая теория, сосредоточиваясь на Голгофе, лишает нас полной радости праздников Рождества и Воскресения Христовых.

А какой, ты думаешь, вывод из юридической теории для нравственной, для духовной жизни? Я думаю, что прямой логический вывод из этой теории — отрицание всякой духовной нравственной жизни. В самом деле, Христос за нас пострадал, долги наши заплатил. Стали ли мы от этого лучше, чище? С нас снята вина за грех. Положим, с вора по манифесту сложили законное наказание. Перестал ли он быть вором? Да и нужно ли нам быть лучше? Кто и зачем этого от нас требует? Нужно ли нам избегать греха, бороться с ним? Ведь удовлетворение-то принесено «преизбыточествующее», бесконечное. Его хватит на всякое количество моих грехов. И вот католики и протестанты, слепо верящие в юридическую выдумку средневековой схоластики, сделали в теории логический вывод: они зачеркнули всю нравственную жизнь. Это в теории, а не на практике, потому что сердце чувствует истину иногда лучше, нежели логика. Ты, Друг, может быть, удивишься: как это так католики и протестанты зачеркнули нравственную жизнь? Да, это именно так. Если наши отношения к Богу и наше спасение ограничиваются юридическими счетами, оскорблением, наказанием и удовлетворением и если удовлетворение за нас принесено даже «преизбыточествующее», то жить можно как угодно. Делай долги — Христос их уже авансом заплатил. И вот вместо подвига борьбы с грехом кощунственная торговля индульгенциями даже до дне сего.

Не думай, что индульгенции — злоупотребление. Они — прямой вывод из юридической теории искупления. Католические богословы только последовательнее наших. Наши догматисты, излагая юридическую теорию искупления, долгое время идут в ногу со своими католическими образцами, но потом, чувствуя, что что-то неладно, отходят в сторону и путаются в противоречиях, тогда как католики смело доходят до абсурда. Наши хотят поправить католическое учение, тогда как его нужно бросить целиком. А у нас даже преосвященный Сильвестр[2] почтительно отзывается об Ансельме, не находя у него ничего противного Православию. Как же думают поправить у нас католическую догматику? У нас развивают учение о субъективной стороне искупления. Человек должен, говорят, участвовать в удовлетворении и со своей стороны – верой, добрыми делами, страданиями в жизни, распинанием плоти со страстями и похотями. Вот уж этого-то я и не могу понять! Если удовлетворение за меня принесено Христом, да еще «преизбыточествующее», то что же я-то могу здесь прибавить? Бесконечность не станет больше, сколько к ней единиц ни прибавляй. Кроме того, то мне говорили, что я не могу удовлетворить правде Божией, что удовлетворил Сын Божий, а теперь оказывается, будто и мое удовлетворение что-то да значит, будто без него мало даже бесконечного удовлетворения, данного в крестной смерти Богочеловека! А потом, что же такое мои добрые дела, моя борьба с грехом и страстями – **условие** спасения или **следствие** спасения? Потому ли я добродетелен, что спасен, или потому я и спасен, что добродетелен? Так, свернув с католической тропинки, наша догматика попадает в непроходимую лесную чащу непримиримых противоречий.

А какое освещение получает вся моя нравственная жизнь, искусственно пристегнутая к умеющей без нее обходиться юридической теории спасения! Вся земная жизнь Христа, говорил я, обращена юридической теорией в наказание. Точно так же и моя духовная жизнь представляется наказанием. Не потому я должен быть добродетельным, что это хорошо и радостно само по себе, а потому, что неприятной и болезненной борьбой с грехом я должен удовлетворять правде Божией. От одного этого освещения гибнет настоящая духовная жизнь. Не потому я молюсь, что этого душа моя желает; нет, я «грехи замаливаю». Хочется сказать словами поэта:

Молитва ведь для вас есть клянченье местечка
На том возу, что в рай тащит Христос[3].

Милостыня, пост, богослужение – все это внешние дела, которые записываются мне на счет для оплаты потом наградой или по меньшей мере для смягчения грядущего наказания. Правда, человек, живущий в сфере отношений гражданских, внешних и по необходимости юридических, всегда и в дело спасения склонен переносить взгляды юридические. Но на это, мой Друг, следует смотреть как на принижение идеи спасения по немощи человеческой. Пусть на лубочных картинах Страшного Суда изображается взвешивание дел человека на весах, но возводить это представление на степень догматической теории — нет, с этим никогда не примирюсь и всегда против этого буду бороться.

Так, мой дорогой Друг, невозможно согласиться с юридической теорией спасения, которая пренебрегает и воплощением, и воскресением, а знает одну только Голгофу с померкшим солнцем, со смятенной тварью, с трепещущей землей, с распадающимися камнями. Эта теория — чужая, нецерковная, в церковное богословие проникшая всего только двести лет назад, утвердившаяся здесь после разгрома Православной Русской Церкви Петром I. Теория эта, приспособленная к Православию, противоречива, ничего не объясняет. Наконец, она прямо вредна для нравственной жизни. Однако представь, мой Друг, что и у нас эта теория находит до сих пор защитников, которые отстаивают ее с энергией, достойной более почтенного приложения. Я никак не могу понять, на что она им нужна, чем она им дорога, почему так мила и любезна. А ведь иные на отвержение юридической теории искупления склонны смотреть как на какой-то поход против Православия. Даже такие безусловно чуждые Православию понятия, как **удовлетворение** и **заслуга**, у нас находят защитников. А по-моему, допустить эти понятия в богословие — значит исказить чистый образ здравых учений о спасении. Особенно замечательно, Друг, вот что. Противников юридической теории искупления (к каковым и я считаю священным долгом принадлежать) у нас иногда обвиняют... в чем бы ты думал? В протестантстве. Господи Боже! Да ведь протестанты о спасении лжемудрствуют не лучше католиков. Они тоже за юридическую теорию держатся. Противники юридической теории указывают на несомненно католическое ее происхождение, а защитники ее упрекают их в симпатиях к немцам-протестантам. Вот уж не повинен я в такой склонности к немцам-протестантам. Откровенно тебе, мой Друг, говорю: ни одной протестантской немецкой книжки о спасении я не прочитал. Пытался читать, но через несколько страниц бросал с отвращением — та же схоластика безжизненная, как у католиков или у наших догматистов XVIII—XIX веков. Учение о спасении я почерпал у святителей Иринея Лионского, Афанасия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, у преподобного Иоанна Дамаскина, во всех наших богослужебных книгах, где говорят вдохновенные песнописцы древней Церкви.

Благодарение Господу Богу, слепое доверие к измышлениям католического средневековья у нас на Руси за последние 25 лет стало значительно колебаться. Уже давно появились книги — отца П. Я. Светлова «Значение Креста в деле Христовом»[4], архимандрита (ныне архиепископа) Сергия[5] «Православное учение о спасении». Обе эти книги, может быть, и появились в свете-то благодаря участию архиепископа Антония[6], который уже 30 лет неустанно ратует за очищение нашего богословия от католической схоластики. Сказать тебе, Друг, по правде — книги отца Светлова и архиепископа Сергия меня все же не удовлетворяют, и именно в одном пункте: недостаточно в них значения придано самому факту воплощения Сына Божия на земле, хотя у отца Светлова во второй главе собран прекрасный святоотеческий материал и по вопросу о воплощении, которое только не поставлено в центре работы, посвященной значению Креста.

В кратком очерке учение о спасении, начинающееся в Вифлееме и через Голгофу приходящее к воскресению и Елеону, можно изложить так.

В раю люди согрешили. Их грех состоял в непослушании воле Божией, то есть в утверждении своей воли, в своеволии. Человек отвернулся от Бога, злоупотребив свободой. Грех — не преступление, не оскорбление Бога. Это болезнь и несчастье человека. Созданный в нетление и блаженство, человек мог оставаться таким, лишь осуществляя волю Божию. А нарушение этого основного закона бытия имело непосредственным следствием извращение естества человеческого. Грех был потерей духовного здоровья. Человек подпал тлению, смерти и страданию. Первоначальное состояние человека само в себе носило источник блаженства. Искаженное естество само в себе получило источник страдания. От этого состояния страдания и нужно было человека исцелить, спасти. Дело не в прощении греха и не в удовлетворении оскорбленного Бога, а в исцелении самого человека и в возвращении ему первобытного блаженства. Сам больной себя исцелить не мог. Премудрость и благость Божия создает домостроительство воплощения. Сын Божий воплощается, и в единой Ипостаси Богочеловека соединяются два естества — Божеское и человеческое — «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Это единение естеств само в себе есть источник спасения человека. Происходит обновление человека, «обожение человека», новое творение. Некогда Адама Бог сотворил, персть взем от земли. Адам снова в персть обратился. От этой персти Адама перстного, Слово, воплощаясь, заимствует от Чистой Девы плоть, естество человеческое. Естество человеческое едино и не есть только отвлеченная идея. Поэтому единение Бога и человека во Христе есть вечное единение Божества с человечеством. Реальным единством человечества объясняется переход Адамова греха на ветхозаветного человека. Тем же единством объясняется спасение всех во Христе. Не долги здесь перекладываются с одного на другого, но самое естество человеческое изменяется. Человечество получает новые силы. Восстановляется красота изначальная нашего естества (слова святителя Кирилла Александрийского). Начинается новое бытие. Восстановляется рассеченное грехом единство рода человеческого.

На основе воплощения создается Церковь, этот общечеловеческий организм любви. Восприняв человеческое естество, Сын Божий вместе с ним преодолевает греховное самоутверждение твари. На Голгофе совершено было Богочеловеком отречение от воли греховной, человеческой. Эта воля трепетала креста, хотела пройти мимо него, просила: да мимоидет крест, но, объединенная с волей Божественной во Христе, она сказала Отцу: «Не моя воля, но Твоя да будет». В страданиях Сын навык послушанию, смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Непослушанием одного сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие.

Голгофа и Крест – поворотный пункт истории. Прежде человек шел **от Бога**; теперь он обращается **к Богу**. Не судится Бог с человеком на Голгофе, не самоудовлетворяется казнью Сына, но сретает и радостно лобызает возвращающегося блудного несчастного сына. Совершилось! Горохищное овча, естество человеческое, воплотившийся Сын Божий, на рамо восприим, принес к Отцу. Голгофа и Крест – перелом сознания и воли грешного человечества. С болью и страданием совершается всякий нравственный перелом. Так совершился он и на Кресте, где **за нас, ради нас**, но и **вместе с нами**, как братьями нас называющий, пострадал Христос. Воистину до крови за нас подвизался Христос на Голгофе. Но почему спасительна для меня эта страшная Голгофа? Не сама по себе, а потому, что в Вифлееме Сын Божий мое естество воспринял в единство Своей Ипостаси. Через единение естеств во Христе и смогло человечество сломить на Голгофе свою греховную волю. Так Голгофа получает истинное богословское освещение от Вифлеема, над которым Воинство Небесное в великую ночь Рождества славило Бога. Нося мое же естество человеческое, Первенец из мертвых прошел через врата смерти и гроба, не увидав тления. Тление и смерть были побеждены, даровано нетление и вечная жизнь. Естества во Христе соединены неразлучно, и Христос, вознесшись во славе, посадил и наше естество одесную Божественной славы.

Но все это опять вовсе не потому, что заплачены наши долги, понесено нам назначенное наказание, а потому, что от самого единения естеств в лице Христа мы действительно стали иными. При первом творении Бог вдунул в Адама дыхание жизни, и стал Адам душою живою. То же и при новом творении. «Носиму дыханию бурну», сошел на апостолов и дарован был всей Церкви Дух Божий, Который стал источником новой, благодатной жизни. Дело спасения, совершенное Христом, ложится в основание новой нравственной жизни человечества в Церкви. Если человек был болен, то теперь он исцелен и восстановляется его духовное здоровье. Обновление естества должно пройти и через личность, спасение должно стать личным. И человек борьбою с греховной и страстной природой содевает свое, **личное** спасение. Аскетический подвиг христианской жизни есть ни наказание, удовлетворяющее правде Божией, ни «выслуга» пред Богом, но есть именно содевание моего личного спасения, некоторый режим, который восстановляет духовное здравие. Как с грехом неразрывно связано его и следствие — страдание, так с добродетелью соединено блаженство. Сама добродетель есть блаженство. Не как внешняя награда дается христианину блаженство. Да не будет этого наемничества и торгашества в святом деле спасения! Блаженство, как дерево из зерна, вырастает из добродетели, из утверждения человека в воле Божией и в добре. Добрыми делами человек не зарабатывает себе плату или награду, не заслуживает себе блаженство, а творит их потому, что он — благ и уподобляется Всеблагому Богу. Аскетический подвиг борьбы с грехом скорбен, но и радостен, тяжел, но и облегчает душу. Есть и на земле носители торжествующего христианства, всегда радостные, всегда с пасхальными песнопениями на устах, и лица их — как лицо Ангела. В то же время служитель греха страдает, не имеет мира и радости и по внешнему виду уподобляется мрачным лицам демонским.

В таком изложении, мой дорогой Друг, учение о спасении представляется мне чистым и возвышенным, последовательным и связным, чуждым наемническо-торгашеского духа католической догматики и протестантского мудрования. Это же учение и меня побуждает к спасительному подвигу борьбы с грехом, к очищению сердца от греховных навыков, к утверждению воли моей в добре. Юридический счет заслуг и добрых дел должен быть чужд нравственной области; это область чисто условных человеческих отношений, а условная нравственность не есть нравственность. Мне думается, что без юридического элемента вполне можно обойтись и в области вероучения, и в области нравоучения. Этот элемент разрывает нравоучение и вероучение, а в церковном понимании спасения вероучение непосредственно переходит в нравоучение. Спасение, совершенное Христом, влечет за собою содевание своего спасения человеком в аскетической борьбе с грехом и страстями, а это содевание спасения дает человеку спасающемуся само по себе блаженство. Крест Христов не испраздняется, Голгофа не обходится в предложенном понимании спасения, но получает бесспорно ей принадлежащее место в системе Божественного домостроительства; только ради Голгофы не омрачается тихая ночь Вифлеема и светлая ночь Воскресения. Богословствующая о спасении мысль приходит к Вифлеему, видит Младенца, лежащего в яслях, и благоговейно преклоняется пред Ним, как пред Спасителем мира. Тайно родился Христос от Девы в вертепе, тайно Он воскрес из пещеры Иосифа Аримафейского, но богословствующая мысль в Рождестве видит создание новой твари и обожение человека, а в Пасху торжествует победу над тлением и смертью. Эти два торжества великих омрачает юридическая теория искупления, лишая их полноты смысла и обращаясь только около Голгофы.

Не удивляйся, мой дорогой Друг, что я все писал свои рассуждения, не приводя свидетельств из церковных авторитетов. Сделать это было бы легко. У меня есть сборники выписок. Но зачем повторять одно и то же? Каждый из великих богословов древней Церкви, хотя и в других словах, но говорит, в сущности, то же, что я сказал на своем языке. Изложенные мысли о спасении я встречаю едва не на каждой странице святоотеческих творений, особенно на священном Востоке, и встречаю во всех веках. Эти творения — будто цветущий и благоухающий сад. А прихожу к нашим догматикам XVIII—XIX веков, и они представляются мне безводной, сухой и каменистой пустыней.

Я обращу Твое внимание, дорогой Друг, лишь на одно. Прочитай внимательно службу на Благовещение и на Рождество. В храмах-то у нас стихиры и каноны пропускают, растягивая вместо того бесконечные и бессмысленные партесы. В этих двух службах найдешь в этом моем письме изложенные истины, но не увидишь никаких намеков на юридическую теорию искупления.

Вот несколько мыслей из службы на Благовещение: «Радуйся, Благословенная, Богорадованная, приимеши бо во утробе Твоей Бога воплощаема, и **Тобою человечество на древнее блаженство за благоутробие призывающа**». «Адам **обновляется**, и **сень нашего существа, обожением Приемшаго смешение, Церковь Божия** бысть». «Еже от века таинство открывается днесь, и Сын Божий

Сын Человеч бывает, да хуждшее восприем, подаст ми лучшее. Солгася (обманулся) древле Адам, и бог возжелев быти, не бысть; **Человек бывает Бог, да бога Адама соделает**».

А вот из рождественских служб: «**Возставити** и сопрославити **человеческое падшее естество** приидох явственно». «Да ликовствует вся тварь и да играет, **обновити бо ю прииде Христос** и спасти души наша». «Истлевша преступлением по Божию образу бывша, всего тления суща[7], лучшия отпадша Божественныя жизни, паки обновляет мудрый Содетель». **«Вочеловечся обновил есть нас»**. «Причастием плоти горшия **подав Божественного естества**». **«Перстнаго от самого единения и общения богосоделал еси»**. «Преславное таинство устрояется днесь, **обновляется естество** и Бог Человек бывает». «Людие... ныне утешаются **пакибытием**».

Таких слов, Друг, нет в догматиках. Воображаю, какую убогую службу составили бы на Рождество защитники юридической теории искупления. Но, благодарение Господу, этой теории не знала древняя Церковь, оставившая нам свое богослужение. К ее идеям прилепляемся в богослужении, а она за истину воплощения, за тайну Вифлеема века подвизалась, ибо хотела отстоять для грешного и несчастного человека величайшую радость и надежду – на блаженное пакибытие, на восстановление красоты изначальной. Утешайся, Друг, этой радостью в дни Христова Рождества!

О ЦЕРКОВНОМ УПОТРЕБЛЕНИИ ПАСХАЛЬНОЙ ЕННЕАКЭДЕКАЕТИРИДЫ АНАТОЛИЯ ЛАОДИКИЙСКОГО

ПО ПОВОДУ КНИГИ СВЯЩ. Д. А. ЛЕБЕДЕВА: ИЗ ИСТОРИИ ДРЕВНИХ ПАСХАЛЬНЫХ ЦИКЛОВ. 1. 19-ЛЕТНИЙ ЦИКЛ АНАТОЛИЯ ЛАОДИКИЙСКОГО. СПБ., 1912

Хронология в сущности есть наука и искусство до такой степени сложные, что в этой области и охотников мало, и компетентных лиц не более»[1]. Священник Д. А. Лебедев[2], несомненно, принадлежит к самому тесному кружку ученых специалистов в области хронологии и пасхалии. Об этом совершенно убедительно говорит его книга о пасхальной еннеакэдекаетириде[3] Анатолия Лаодикийского[4]. Взятый им для своего исследования вопрос по плечу только выдающемуся ученому специалисту. Мы не имеем сочинения Анатолия, в котором он изложил основания своей 19-летней пасхальной таблицы. Лишь Евсевий Кесарийский сохранил для нас сравнительно небольшой отрывок Ἐκ τῶν περὶ τοῦ Πάσχα Ἀνατολίου κανόνων, причем из этого отрывка важны лишь начальные строки.

Ἔχει τοίνυν ἐν τῷ πρώτῳ ἔτει τὴν νουμηνίαν τοῦ πρώτου μηνός, ἥτις ἁπάσης ἐστὶν ἀρχὴ τῆς ἐννεακαιδεκαετηρίδος, τὴν κατ᾿ Αἰγυπτίους μὲν Φαμενὼθ κϛ´, κατὰ δὲ τοὺς Μακεδόνων μῆνας Δύστρου κβ´, ὡς δ᾿ ἂν εἴποιεν Ῥωμαῖοι, πρὸ ια´ Καλανδῶν Ἀπριλίων. Εὑρίσκεται δὲ ὁ ἥλιος ἐν τῇ προκειμένῳ Φαμενὼθ κϛ´ οὐ μόνον ἐπιβὰς τοῦ πρώτου τμήματος, ἀλλ᾿ ἤδη καὶ τετάρτην ἡμέραν ἐν αὐτῷ διαπορευόμενος.

«Итак, в первом году новолуние первого месяца, служащее началом всего 19-летнего периода, будет по-египетски 26-го фаменоф, по македонским месяцам 22-го дистра, а как сказали бы ромейцы — в 11 день пред апрельскими календами[5]. Солнце же в указанное 26-е фаменоф находится не только входящим в первое созвездие, но уже совершающим в нем четвертый день»[6].

По этим-то данным хронологическим и астрономическим и следует определить 1-й год пасхальной таблицы Анатолия, день весеннего равноденствия по Анатолию, расположение эмболисмических[7] годов в цикле Анатолия и восстановить всю его пасхальную таблицу. Задача не менее, а скорее еще более сложная, чем задача анатома, желающего по одной кости дать описание всего скелета допотопного животного[8]. Вполне понятно, что очень немногие из хронологов и пасхалистов отваживались на столь сложное предприятие, как реконструкция Анатолиевой еннеакэдекаетириды. В течение, например, всего XIX века такой реконструкции не дал никто. Делом реконструкции занимался лишь проф. В. В. Болотов, который, однако, результата своих работ не опубликовал. Лишь среди его посмертных бумаг сохранилась осьмушка бумаги с опытом реконструкции Анатолиева цикла. Эта осьмушка, совершенно непонятная для непосвященных, только в прошлом (1915) году напечатана с пояснениями все тем же отцом Д. А. Лебедевым[9].

Лишь исключительные и разносторонние познания отца Д. А. Лебедева в вопросах технической хронологии и пасхалии и даже астрономии (с которой техническая хронология тесно связана) позволили ему выступить со своим самостоятельным опытом реконструкции Анатолиевой еннеакэдекаетириды. При той широкой и глубокой аргументации, которой отец Д. А. Лебедев обосновывает каждое свое положение, его опыт разросся в целую обширную книгу. Работа отца Д. А. Лебедева является единственным на земном шаре исследованием, посвященным специально Анатолиевой еннеакэдекаетириде. Такого исследования еще не было и, можно с уверенностью сказать, долго не будет.

В результате исследования отца Д. А. Лебедева получился ряд тезисов, составляющих несомненное научное приобретение. Вот эти тезисы.

1) 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского не был древнейшим из христианских 19-летних циклов: ему предшествовал сирийский «лунный» круг, которого около 325 года держались протопасхиты[10].

2) Первый год 19-летнего цикла Анатолия соответствует 12 году александрийского 19-летнего круга или 9 году сирийского «лунного» круга.

3) Пасхальная таблица Анатолия начиналась с 277 года по Р. Х., не с 258 (не с 281 и не с 285), и едва ли обнимала 95 лет.

4) За день весеннего равноденствия Анатолий принимал 23 θαμενὼθ, то есть 19 марта (не 21 марта, и не 22, и не 18).

5) 19-летний цикл Анатолия имел устройство аналогичное с устройством александрийского 19-летнего и сирийского лунного циклов: распадался на огдоаду и ендекаду[11], и эмболисмическими годами в нем были: 3, 6, 8, | 11, 14, 17 и 19 годы.

6) Самая ранняя пасхальная граница у Анатолия приходилась — в 16 год цикла — на 20 марта (24 Θαμενώθ), самая поздняя — в 8 год цикла — на 17 апреля (22 Θαμενώθ), самая поздняя Пасха, следовательно, на 24 апреля (29 Θαμενώθ), самая ранняя — на 21 марта (25 Θαμενώθ).

7) К 325 году цикл Анатолия не исчез бесследно, и в важнейших случаях (как в 326, 333, 346 и 349 гг.) сами александрийские папы, может быть, наводили справки и в таблице Анатолия.

Основные и главнейшие тезисы 4-й и 5-й. Если при установке 4-го тезиса отец Д. А. Лебедев и имел предшественников, то 5-й тезис есть его непререкаемая собственность и то новое, что он вносит от себя в научную сокровищницу. Не напрасно обоснованию этого тезиса отец Д. А. Лебедев посвящает до сотни страниц своей книги: кроме 3-й главы исследования, еще два особых приложения: *А.* Эмболисмические годы в циклах Метона и Калиппа[12] и *Г.* К вопросу о происхождении 19-летнего цикла Метона. Здесь автор углубляется в греческую хронологию, и у него получается весьма знаменательное совпадение: одинаковое устройство с одинаковым расположением эмболисмических годов имели три христианских 19-летних цикла — александрийский, лунный сирийский и Анатолиев по реконструкции отца Д. А. Лебедева. Это совпадение не случайно: такие же по счету годы принял, по всей вероятности, за эмболисмические сам изобретатель 19-летнего лунного цикла у греков — афинский астроном Метон. Но это совпадение получается только при той реконструкции Анатолиевой еннеакэдекаетириды, какую дал отец Д. А. Лебедев. И в этом факте отец Д. А. Лебедев справедливо видит самый веский аргумент [в пользу] правильности своей реконструкции и вместе правильности того предположения, что за день весеннего равноденствия Анатолий принимал 19 марта. Таким образом, основные тезисы отца Д. А. Лебедева аргументированы весьма подробно и установлены твердо.

Но наше внимание обращает на себя тезис второстепенный, именно последний. Уже в самой формулировке этого тезиса заметна неприличествующая **тезису** неустойчивость. «...В важнейших случаях (как в 326, 333, 346 и 349 гг.) сами александрийские папы, **может быть**, наводили справки и в таблице Анатолия». **Может быть**... Мало ли что **может быть!** Область возможного безгранична. Если только **может быть**, значит это уже не положение, а **предположение**, не тезис, а только **гипотеза**.

Свое предположение отец Д. А. Лебедев пытается подтвердить некоторыми соображениями, но эти соображения при ближайшем их рассмотрении оказываются совершенно неубедительными, так что предположение автора не получает никакой научно обоснованной вероятности. К рассмотрению аргументации последнего тезиса (несправедливо носящего свое имя) мы и перейдем.

Обоснованию своего последнего (пред)положения отец Д. А. Лебедев посвящает 4-й отдел своей книги. Прежде всего следует заметить, что отдел этот имеет совершенно несоответствующее своему содержанию заглавие: «В какие годы Пасха по Анатолию не совпадала с александрийскою?» Но на этот вопрос вполне отвечает только первая страница отдела, нижняя половина которой занята таблицей. Со следующей страницы и почти до конца отдела обсуждается именно вопрос о церковном употреблении цикла Анатолия.

Свои рассуждения по этому вопросу отец Д. А. Лебедев начинает с ничем не подтверждаемого предположения. «Нужно признать прежде всего высоко вероятным (?), что цикл Анатолия введен был им в его Лаодикийской Церкви и, может быть (!), удерживался в ней некоторое время и при его преемниках». Но вместо доказательства столь интересной «высокой вероятности» автор пишет: «Но история не сохранила нам из жизни Лаодикийской Церкви решительно ни одного факта, для уяснения которого имел бы интерес вопрос, когда именно в такой-то год лаодикийцы праздновали Пасху, или такого факта, который сам бы имел значение для вопроса о том, какого лунного цикла держались лаодикийцы».

Внизу той же страницы высказанное выше и ничем не доказываемое предположение о высокой (!) вероятности церковного употребления цикла Анатолия в Лаодикии обращается у автора уже почти в непререкаемый церковно-исторический факт. «Но если даже, – пишет отец Д. А. Лебедев, – ни одна Поместная Церковь на Востоке, за исключением Лаодикийской (!), не ввела у себя Анатолиева цикла, то все же остается несомненным (!), что как литературное произведение Κανόνες περὶ τοῦ πάσχα Анатолия было довольно распространено на Востоке». Получается впечатление, что, по мнению отца Д. А. Лебедева, в Лаодикии цикл Анатолия положительно был введен и в этом отношении Лаодикия была исключением среди других Поместных Церквей Востока. «Несомненное» распространение канонов Анатолия на Востоке есть тоже предположение отца Д. А. Лебедева, научные основания которого составляют, очевидно, секрет автора. Однако в суждениях о цикле Анатолия здесь отец Д. А. Лебедев еще скромен: в 3-й главе своего сочинения он допускает, что цикл Анатолия был одно время чуть ли не принят даже в самой Александрии. «Возможно, — пишет там отец Д. А. Лебедев, — что технический недостаток Анатолиева цикла и был одною из причин того, почему его цикл не удержался (!) в Александрии и был заменен (!!) “19-летним” циклом, приуроченным к эпохе Диоклитиана[13]». «Возможно, что одним из поводов к замене (!) Анатолиева цикла александрийским был» «протопасхитский» характер этого цикла. Получается, что цикл Анатолия был принят в Александрии, а потом, когда обнаружились его недостатки, его **заменили** александрийским. Само собою понятно, что никаких оснований для столь решительных предположений не имеется.

Некоторые из ученых могли говорить о церковном употреблении Анатолиева цикла, и именно в Церкви Армянской. По мнению этих ученых, Анатолиева еннеакэдекаетирида легла в основание армянской пасхалии, так как «двухсотлетний канон» Андрея стоит в зависимости от цикла Анатолия. Такое мнение высказывали — E. Dulaurier[14], A. von Gutschmid[15], этого же мнения держался, как видно по его бумагам, проф. В. В. Болотов[16], хотя к концу своей жизни он, может быть, свое мнение и изменил[17]. Отец Д. А. Лебедев такого взгляда не держится. Он пишет: «Армянская пасхальная таблица Андрея на 353–552 годы, первый год которой совпадал с первым годом Анатолиевой еннеакэдекаетириды, едва ли представляла собою список Пасх по Анатолиеву циклу. ...Сиро-персо-армянский лунный цикл мог возникнуть и помимо всякого воспоминания о цикле Анатолия». Правда, в своей позднейшей статье о цикле Анатолия по В. В. Болотову отец Д. А. Лебедев пишет иначе: «Зависимость армянской пасхальной таблицы Андрея от таблицы Анатолия мне и теперь представляется не только возможною, но и очень вероятною»[18]. Однако мы имеем в виду его книгу о цикле Анатолия, где он не пишет о влиянии Анатолия на армянскую пасхалию. Следовательно, для отца Д. А. Лебедева армянская пасхалия не говорит о церковном употреблении (хотя и не непосредственном) Анатолиевой еннеакэдекаетириды.

Отец Д. А. Лебедев в своем «тезисе» предполагает влияние Анатолиевой еннеакэдекаетириды на празднование в IV веке Пасхи в самой Александрии. Он ставит вопрос: сама Александрийская Церковь даже после изобретения александрийского 19-летнего цикла в известных случаях (когда день Пасхи представлялся спорным, то есть когда александрийская пасхалия расходилась с римской) не наводила ли между прочим справок и с Анатолиевой пасхальной таблицей? Свое внимание отец Д. А. Лебедев останавливает преимущественно на праздновании Пасхи в 326, 346 и 349 годах и находит возможным делать предположение, будто в эти годы в Александрии справлялись с таблицей Анатолия. Рассуждения автора по этому предмету кажутся нам тенденциозными, не вполне логичными и в высшей степени малоубедительными.

Прежде всего. Наука не знает, в какой день праздновали Пасху римляне и александрийцы в 326 году: в пасхальной таблице хронографа 354 года на 326 год показана дата: «III idus apr.», то есть 11 апреля, а это невозможно, потому что 11 апреля 326 года был **понедельник**. Значит, в рукописи ошибка. Но как ее поправить? Одни (Bucherius и Mommsen) поправляют так: «IIII idus apr.», то есть 10 апреля. 10 апреля должна быть Пасха 326 года и по Анатолию. Но в рукописях часто смешиваются «иды» с «нонами»[19], а потому другие ученые (Ван дер Хаген и Круш) предлагают читать: «III non. apr.», то есть 3 апреля, в какой день и должна была праздноваться в 326 году Пасха по александрийской пасхалии. Ясно, что при таком положении дела едва ли следует и говорить о том, справлялись или нет с Анатолиевой таблицей в Александрии в 326 году. Что же делает отец Д. А. Лебедев? Его рассуждения примечательны в логическом отношении. Он пишет: «Если допустить (?), что Александрийская Церковь в 326 году даже только справлялась с пасхальной таблицей Анатолия наряду с александрийским 19-летним циклом, [то] и тогда представляется очень возможным (?), что вопрос о Пасхе 326 года в Александрии решен был в пользу Анатолия, против александрийской пасхалии». По нашему мнению, такие именно рассуждения и называются в логике «circulus vitiosus in demonstrando»[20] (порочный круг. – *Прим. ред.*). В самом деле, отец Д. А. Лебедев задался вопросом о влиянии Анатолиева цикла на празднование Пасхи в Александрии, но здесь вместо обоснования этого предположенного влияния уже молчаливо допущенным влиянием доказывает, что Пасха 326 года праздновалась в Александрии не 3 апреля, как было нужно по александрийской пасхалии, а 10 [апреля]. В сущности рассуждения отца Д. А. Лебедева таковы. Пасха 326 года в Александрии праздновалась или 3, или 10 апреля. Так как в этом году в Александрии справлялись с циклом

Анатолия, то следует принять, что Пасху праздновали именно 10 апреля. А если Пасху праздновали 10 апреля, то это значит, что в 326 году на празднование Пасхи повлиял цикл Анатолия. Quod erat demonstrandum![21] (что и требовалось доказать. — *Прим. ред.*) Circulus совершенно правильный! А между тем отец Д. А. Лебедев своим рассуждениям склонен придавать важное значение. В статье о цикле Анатолия по В. В. Болотову он пишет: «Реконструкция В. В. Болотова имеет и тот недостаток в сравнении с моею, что в таком виде цикл Анатолия — почти тождественный с александрийским — теряет всякое значение для вопроса о Пасхах 326 и 346 годов. Относительно Пасхи 326 года мы даже не знаем, допустила ли в этом случае Александрийская Церковь уклонение от цикла, праздновала ли она эту Пасху 3 или 10 апреля. И однако самая возможность уклонений от александрийского цикла во дни Афанасия Великого проще всего (???) объясняется тем предположением, что хотя этот цикл в то время уже существовал в качестве нормы александрийской пасхалии, но подле него александрийские папы находили неизлишним (?) справляться и с другими циклами, как цикл Анатолия»[22]. Здесь отец Д. А. Лебедев свое, как мы видели, висящее в воздухе предположение о влиянии Анатолиева цикла на день александрийской Пасхи 326 года делает даже одним из аргументов против реконструкции Анатолиева цикла, принадлежащей великому ученому.

Но допустим, что Пасху 326 года в Александрии действительно праздновали 10 апреля. Значит ли это, что в данном случае повлиял на александрийцев цикл Анатолия и повлиял так сильно, что ради него они отступили от своего собственного пасхального цикла? Нет, возможно более удовлетворительное иное решение вопроса, почему в 326 году александрийцы праздновали Пасху 10 апреля. Предоставим слово самому отцу Д. А. Лебедеву. «Дело в том, что астрономические данные (а с ними справлялись в Александрии, как показывают даты возраста луны в день Пасхи в κεφάλαια) в 326 году были решительно в пользу 10 апреля, против 3». Астрономия, конечно, была для александрийцев убедительнее Анатолиева цикла, о котором вовсе неизвестно, даже и знали ли его в Александрии. Кроме того, такой ученый как E. Schwartz (для которого Пасха 326 года по Анатолиеву циклу была тоже 10 апреля), считая днем Пасхи 326 года в Александрии 10 апреля, не находит нужным для объяснения отклонения александрийцев от своей пасхалии предполагать какое-нибудь влияние Анатолиева цикла. Пасха 326 года в Александрии, по мнению E. Schwartz'а, была назначена по западным пасхальным принципам: александрийский епископ просто уступил римскому, как это бывало и в другие годы того же IV века.

Самые большие надежды в аргументации своего (пред)положения отец Д. А. Лебедев возлагает на Пасхи 346 и 349 годов, когда Пасха, назначенная Афанасием Великим, совпадала с Пасхою по циклу Анатолия. Однако и в этом случае отец Д. А. Лебедев сам же лишает свое предположение всякой убедительности, так как объясняет, почему в 346 и 349 годах Афанасий отступил от александрийской пасхалии. «Решающее (NB!) значение в 346 и 349 годах имели, думаю, астрономические данные. Но вероятно (?), наведена была справка и в таблице Анатолия. Тот факт, что в пасхальной таблице, составленной александрийским ученым, и притом православным епископом, Пасха на эти два года назначена была согласно с западными таблицами, мог (?) быть для Афанасия Великого одним из весьма веских побуждений уступить в этом случае западным. Особенно важное значение (!) авторитет Анатолия мог (?) иметь в вопросе о Пасхе 349 года, когда в уступку западным с их мнимым "преданием от апостола Петра" пришлось назначить Пасху на целый месяц раньше, чем следовало по александрийскому 19-летнему циклу, и в одно время с сирийскими протопасхитами». Если астрономические данные имели именно **решающее** значение, то предполагаемая отцом Д. А. Лебедевым справка с Анатолиевым циклом, разумеется, **излишня**. Мало того, Афанасий Великий в 346 и 349 годах отступал от александрийской пасхалии **не ради Анатолия, а ради Западной Церкви**. Сам же отец Д. А. Лебедев пишет: «Несомненно, в обоих случаях на Сардикийском Соборе 342–343 годов сделана была уступка западным, для которых в 346 году 23 марта было неприемлемо как день Пасхи или потому, что это был 15 день луны, или — по древнейшей Supputatio[23] — как день, приходившийся раньше весеннего равноденствия 25 марта; а 23 апреля 349 года — как день, приходившийся после Natalis Urbis Romae (21 апреля)[24]».

Однако дело обстоит для отца Д. А. Лебедева еще хуже, если принять во внимание весьма важные данные, содержащиеся в κεφάλαια пасхальных посланий Афанасия Великого. К сожалению, этих данных здесь отец Д. А. Лебедев полностью почему-то не привел. Под 343 годом мы в κεφάλαια читаем о Соборе в Сардике: «В этом году был Собор в Сардике. В Сардике относительно Пасхи пришли к соглашению и сделали определение на пятьдесят лет, по которому по обычаю возвещали бы повсюду (о дне Пасхи) римляне и александрийцы»[25]. Итак, на Соборе в Сардике состоялось соглашение о времени празднования Пасхи в продолжении следующих пятидесяти лет. Постановление Собора было, конечно, записано и в копии, несомненно, хранилось в Александрии. Спрашивается: зачем же нужно было после этого соборного постановления справляться в 346 и 349 годах с циклом Анатолия? Достаточно было просто посмотреть в таблицу, привезенную из Сардики. А ведь отец Д. А. Лебедев именно и предполагает, что в некоторых важнейших случаях с циклом Анатолия справлялись сами александрийские папы. Впрочем, это отец Д. А. Лебедев говорит в своем последнем «тезисе», а в книге он высказывает уже несколько иное предположение – будто с циклом Анатолия справлялся Афанасий и это было лишь одним из веских побуждений уступить на Сардикийском Соборе западным. После же Сардикийского Собора, повторяем, всякие справки были уже излишни.

Особенно важное значение, как мы видели, отец Д. А. Лебедев склонен приписывать Пасхе 349 года, которая была назначена на целый месяц раньше, чем следовало по александрийской пасхалии. Но и здесь нет никакой нужды предполагать какую-нибудь справку с циклом Анатолия. Причина назначения Пасхи 349 года на 26 марта (по-римски, по Анатолию), а не 23 апреля (по-александрийски) указана совершенно ясно в κεφάλαια. «Против этого сделали возражение римляне, говоря, что они имеют предание от апостола Петра – не переступать 26 фармуфа[26], а также и 30 фаменофа»[27]. Таким образом, и в 349 году все было обусловлено непреклонным требованием римлян, которое специально для 349 года отмечено в κεφάλαια. Не напрасно такой ученый, как В. В. Болотов, считал для объяснения отступления от александрийской пасхалии достаточной ссылку на требования Рима. «Римская Церковь, – пишет он, – проявила удивительное упорство, и пред ее странными пасхалистическими требованиями вынужден был отступить и сам Афанасий Великий, назначивший в 346 и 349 годах день Пасхи [на] 30 марта, resp. 26 марта, а не 23 марта, resp. 23 апреля, как надлежало бы по александрийской пасхалии»[28].

Таким образом, попытка отца Д. А. Лебедева найти влияние Анатолиева цикла в отступлениях церковной практики от александрийской пасхалии удачной признана быть не может, и его предположение остается совершенно ничем не обоснованным. Когда астроном заметил уклонения от нормы в движении одной из планет, он мог предположить, что на нее влияет другая планета, и предположение это блестяще подтвердилось[29]. Но предположение отца Д. А. Лебедева совсем не нужно, так как уклонения церковной практики от александрийской пасхалии без остатка объясняются двумя важными причинами: соображениями астрономическими и настойчивостью Римской Церкви в своих требованиях касательно времени празднования Пасхи.

Рассуждения о возможности влияния Анатолиева цикла на пасхальную практику Александрии были бы убедительны лишь в том случае, если бы отец Д. А. Лебедев указал такой факт, когда Александрийская Церковь отступила от своей пасхалии в сторону одного только цикла Анатолия. Но такого случая не было. Наоборот, если цикл Анатолия выступал с оригинальной пасхальной датой, то она оказывалась без всякого влияния на александрийскую церковную практику. Так было в 330 году, когда Пасху праздновали не 22 марта, как предлагал цикл Анатолия, а 19 апреля, согласно пасхалии александрийской и Supputatio Romana. Подобное же было и в 368 и 370 годах, когда (собственно в 370 году) Анатолий со своей пасхальной датой был одинок: Александрия праздновала по своей пасхалии и в согласии с Римом, хотя в 368 году и Supputatio Romana допускала Анатолиеву дату.

Что же мы видим? Мы видим, что Александрия отступала от своей пасхалии тогда, когда этого требовал Рим и когда это требование отвечало астрономическим соображениям александрийцев. Где же здесь место для влияния Анатолиевой еннеакэдекаетириды, и есть ли какое основание предполагать, что с нею хотя бы только справлялись? Пасхальная практика IV века показывает, что для тех, кто ее определял, Анатолиева еннеакэдекаетирида как бы и не существовала, а следовательно, и говорить о ее церковном употреблении не приходится.

В разбираемом (7) «тезисе» отца Д. А. Лебедева в скобках среди 326, 346 и 349 годов стоит еще и 333. Мы совершенно не понимаем, почему этот год попал в неподходящее ему соседство. В этом году Пасха и по Анатолию, и по александрийской пасхалии приходилась на 22 апреля, но праздновали в этот год Пасху и в Риме, и в Александрии 15 апреля, потому что астрономия была решительно за 15 апреля и западные, возможно, отказались праздновать Пасху 22 апреля. В чем же здесь влияние Анатолия? В том, что его дата (если она была известна) осталась на бумаге, а в церковной жизни возобладала римская Пасха? Причем здесь справка с циклом Анатолия? Впрочем, в книге своей отец Д. А. Лебедев о 333 годе говорил иное, нежели в «тезисе»: «333 год не может служить возражением против того предположения, что в Александрии при Афанасии Великом наводили в известных случаях справки и с таблицею Анатолия», а через три листа читаем, что в этом-то именно 333 году, может быть, и наводил Александрийский папа справку в таблице Анатолия!

Итак, разобрав все аргументы седьмого (пред)«положения» работы отца Д. А. Лебедева, мы невольно приходим к заключению, что все его аргументы нисколько его предположения не подтверждают и предположение его остается чистым «может быть», без всякого прибавления какой-либо доли научной вероятности. Высказывать же ничем не подкрепленные предположения едва ли следует: одному «может быть» будет с равным правом противостоять другое «может быть», первому совершенно противоположное. Научная ценность таких «может быть» едва ли многим выше нуля.

Мы не хотим унижать Анатолиевой еннеакэдекаетириды. Мы только полагаем, что сколько-нибудь доказать ее церковное употребление отцу Д. А. Лебедеву не удалось. О церковном употреблении пасхальной еннеакэдекаетириды Анатолия Лаодикийского говорить со строго научной точки зрения нельзя просто потому, что об этом ее употреблении ничего из церковно-исторических источников не известно. По нашему мнению, на вопрос о церковном употреблении еннеакэдекаетириды Анатолия можно отвечать лишь словом: ignoramus. Может быть, и не ignorabimus, но теперь, несомненно, ignoramus[30]. Отвечать так, думается, следует, памятуя добрый совет блаж. Августина: Melius est nescrire, quam errare. Malumus, скажем и с Тертуллианом, minus sapere, quam contra![31]

Но если пасхальная еннеакэдекаетирида Анатолия не имела никакого церковного значения, если она не влияла ни на церковную пасхалию, ни на пасхальную практику IV века, то может ли иметь плодотворное научное значение ее реконструкция? Книга отца Д. А. Лебедева представляет из себя явление исключительно эффектное. Она весьма ценна многими побочными мыслями, сведениями и исследованиями, но ее главный эффектный вывод — реконструкция пасхальной еннеакэдекаетириды Анатолия, не имевшей никакого церковного значения, — не является ли лишь очень любопытным, но не слишком нужным примечанием к шести непонятным строкам Церковной истории Евсевия?

НОВЫЙ ЗАВЕТ В АПОСТОЛЬСКОЕ ВРЕМЯ

Что такое Новый Завет? Это для нас величина, совершенно точно определенная. Новый Завет — это 27 священных книг: четыре Евангелия, Деяния апостольские, семь соборных посланий, четырнадцать посланий апостола Павла и Апокалипсис. Все эти книги в нашем Новом Завете и расположены всегда в одном и том же определенном порядке. А ведь все эти новозаветные книги появились в разное время, написаны разными лицами в различных местах вселенной того времени, написаны иногда для отдельных людей, иногда для целых Церквей, а иногда и для всей Христовой Церкви. В истории апостольского времени мы не видим такого случая, чтобы апостолы, собравшись вместе, составили список всех написанных ими Евангелий и посланий и в этом именно виде и составе узаконили Новый Завет на все времена. Ничего подобного не было не только в апостольское время, но даже и в последующие века. Церковные писатели до конца II века не говорят о составе Нового Завета. Они наравне с ветхозаветными писаниями пользуются Писанием и новозаветным, приводят иногда множество отдельных стихов из всех почти новозаветных книг, укоряют еретиков, вроде Маркиона, за отвержение тех или других апостольских писаний, говорят о написании различных новозаветных книг определенными историческими лицами, но в то же время мы в церковной литературе II века не встречаем специальных рассуждений о составе Нового Завета во всей его целости, не встречаем точных и подробных списков новозаветных книг.

Если так, то состав Нового Завета, значит, определялся уже в церковной истории и определялся церковным сознанием и даже критической мыслью отдельных церковных деятелей, пока состав Нового Завета не был установлен в качестве общеобязательного церковного **канона**.

История определения новозаветного канона есть один из отделов истории общецерковной жизни. Однако церковноисторические источники I и II веков для истории новозаветного канона не содержат почти ничего. От II века мы имеем по преимуществу литературу апологетическую и полемическую. Апологеты писали для язычников, и им не было нужды говорить о составе христианских священных книг. Еретики, против которых вели полемику церковные писатели II века, не столько отвергали священные книги, сколько искажали их текст и перетолковывали их содержание, пользуясь удобным для этого аллегорическим методом. Другие из еретиков (например алоги, маркиониты) отвергали некоторые определенные новозаветные книги, и потому церковные писатели защищали апостольское происхождение лишь этих отдельных книг.

Однако несомненно, что новозаветные священные книги начали собирать еще в апостольское время. Об этом нам говорит самый Новый Завет.

В Новом Завете мы ясно видим как бы некоторую преемственную цепь, через которую передавалось и распространялось Божественное откровение. Бог Отец, Иисус Христос, апостолы – вот звенья этой цепи, неразрывно связанные между собою. Христос был послан (см.: Мф. 15, 24; Лк. 4, 43); Он был **Посланник** (см.: Евр. 3, 1). Своим ученикам, явившись по воскресении, Господь говорит: *Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас* (Ин. 20, 21). *Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари* (Мк. 16, 15). Еще раньше из множества *учеников* Христос *избрал... двенадцать, которых и наименовал Апостолами* (Лк. 6, 13). И в Новом Завете, и в древнецерковной литературе слово «двенадцать» (δώδεκα) является техническим термином, который обозначает совершенно определенную и исключительную величину – двенадцать апостолов, ближайших преемников Господа. Евангелист Иоанн говорит о Фоме, что он — *один из двенадцати* (Ин. 20, 24), хотя апостолов тогда было всего одиннадцать. От этого определенного числа *отпал Иуда, чтобы идти в свое место* (Деян. 1, 25), хотя раньше, по слову апостола Петра, *он был сопричислен* к апостолам *и получил жребий* апостольского *служения* (Деян. 1, 17). Вскоре же по вознесении Господа апостолы заботятся о том, чтобы число двенадцать было опять полным. Но в апостолы нельзя избрать и поставить: здесь должно быть особенное Божественное избрание и посланничество. Ученики поставили тех, *которые находились с* ними *во все время, когда пребывал и обращался с* ними *Господь Иисус,* — Варсаву *и Матфия; и помолились и сказали: Ты, Господи, Сердцеведец всех, покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал принять жребий сего служения и Апостольства... И бросили о них жребий* (Деян. 1, 21, 23–26). Апостольство представляется здесь служением исключительным, на которое может поставить только Сам Господь. Вот почему и апостол Павел всегда в подтверждение своего апостольского достоинства ссылается на то, что он поставлен апостолом (1 Тим. 2, 7; 2 Тим. 1, 11), когда на пути в Дамаск он упал на землю гонителем Савлом, а встал апостолом Павлом, чтобы быть свидетелем Господним пред всеми людьми (см.: Деян. 22, 6 и далее). Павел стал потому апостолом, что слышал от Самого Господа: *Иди; Я пошлю тебя далеко к язычникам* (Деян. 22, 21). Вот почему апостол Павел многие свои послания и начинает с указания на то, что он — *призванный Апостол* (Рим. 1, 1; 1 Кор. 1, 1), апостол *волею Божиею* (2 Кор. 1, 1; Еф. 1, 1; Кол. 1, 1; 2 Тим. 1, 1), *избранный не человеками и не через человека, но Иисусом Христом и Богом Отцем* (Гал. 1, 1). От Самого Христа Павел получил *апостольство, чтобы во имя Его покорять вере все народы* (Рим. 1, 5). Как апостол он и имеет цену и значение (см.: 1 Сол. 2, 7). Так, в Новом Завете звание «апостола из двенадцати» имеет исключительно важное значение.

В церковном сознании апостол Павел как бы сопричислен к лику «двенадцати». Это отразилось даже и на иконографии. На установившемся иконографическом типе причащения Господь преподает Свое Тело и Кровь апостолам, которые с двух сторон подходят к престолу. Справа первым подходит апостол Петр, а слева — апостол Павел, хотя Павел и не был в Сионской горнице. В этом изображении в течение многих веков подчеркивается, что Павел — такой же апостол, как и прочие, избранные Самим Господом еще при Его земной жизни.

Так, апостольский лик «двенадцати» есть явление в христианской Церкви единственное, исключительное, не повторяющееся. Отсюда – исключительный и, так сказать, законоположительный для всех веков авторитет апостолов в области учения и церковного устройства. В Новом Завете мы и видим, что апостолы учат и проповедуют с полным сознанием такого именно исключительного и непререкаемого своего авторитета. *Напоминаю вам, братия,* – пишет апостол Павел коринфянам, – *Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь, если преподанное удерживаете так, как я благовествовал вам* (1 Кор. 15, 1–2). Тимофею апостол Павел внушает держаться *образца здравого учения, которое* он *слышал от* него (2 Тим. 1, 13). *Если бы... Ангел с неба стал благовествовать... не то, что... благовествовали* апостолы, *да будет анафема* (Гал. 1, 8). Себя апостол Павел сознает имеющим право испытать учение тех, кто возгордился и, очевидно, начал проповедывать что-нибудь свое (см.: 1 Кор. 4, 19).

Апостолы не могли остаться на земле вечно, но навеки должен остаться непоколебимый их авторитет в Христовой Церкви. В конце своей жизни апостол Павел пророческим взором уже видит, что *время* его *отшествия настало,* что *течение* свое он уже *совершил* и ему *готовится... венец правды* у Судии Праведного (2 Тим. 4, 6–8). *Дух же ясно* говорил апостолу, *что в последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским* (1 Тим. 4, 1). *Много лжепророков появилось в мире* (1 Ин. 4, 1). *Злые же люди и обманщики будут преуспевать во зле, вводя в заблуждение и заблуждаясь* (2 Тим. 3, 13). Как же избежать заблуждения? Нужно держаться учения апостольского. *Ты* же *пребывай в том, чему научен и что тебе вверено, зная, кем ты научен* (2 Тим. 3, 14). *О, Тимофей! храни преданное тебе* (1 Тим. 6, 20). Но еще в одном и из первых своих посланий апостол Павел внушает всей Церкви: *Братия! стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим* (2 Сол. 2, 15). Следовательно, и посланию своему апостол придает полный вероучительный авторитет. Между личностью апостола и его посланием нет различия. *Каковы мы на словах в посланиях заочно, таковы и на деле лично* (2 Кор. 10, 11). Все должны знать апостольские послания. *Заклинаю вас,* – пишет апостол солунянам, – *прочитать сие послание всем святым братиям* (1 Сол. 5, 27). *Если же кто не послушает слова нашего в сем послании, того имейте на замечании и не сообщайтесь с ним,* *чтобы устыдить его* (2 Сол. 3, 14). Если апостол внушал христианам столь высокое понятие о своих посланиях, то, конечно, послания для преданных апостолу христиан и должны были получить исключительное значение и непререкаемый авторитет, какой имел сам апостол, возродивший их словом своего благовествования. Действительно, такой авторитет послания апостольские и получили. Мы знаем, что солуняне смущены были посланием, как бы апостолом написанным (см.: 2 Сол. 2, 2). Было подложное послание, надписанное именем Павла. Этот случай и показывает, что апостольские послания с самого начала делались в христианском сознании вероучительным авторитетом; даже лжеучители старались подкрепить свою проповедь подложным апостольским посланием. Подделывают всегда нечто ценное и авторитетное. Сознавая тот вред, какой могут принести послания подложные, апостол Павел принимает даже некоторые меры к тому, чтобы оградить свои послания от поддедки. Он снабжает свои послания, написанные чужою рукою, например Тертия (см.: Рим. 16, 22), собственноручной подписью. *Приветствие моею рукою, Павловою* (Кол. 4, 18). *Приветствие моею рукою, Павловою, что служит знаком во всяком послании; пишу я так: благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами* (2 Сол. 3, 17–18). Подобно сему и Апокалипсис кончается заклятием ничего не прилагать и ничего не отнимать от слов книги пророчества (см.: Откр. 22, 18–19).

Подобно апостолу Павлу, и другие новозаветные писатели вполне сознают, что они пишут нечто весьма важное и необходимое для христианской Церкви. Святой Лука пишет свое Евангелие затем, чтобы из него узнавали *твердое основание того учения, в котором* наставлены (Лк. 1, 4). Апостол Иоанн пишет, чтобы люди *уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его* (Ин. 20, 31). Свидетельство его истинно, как свидетельство ученика и очевидца (см.: Ин. 21, 24; 1 Ин. 1, 1–3).

Вполне естественно и понятно, что писания апостольские не были лишь перепиской, имеющей значение временное и мимотекущее. Нет, это были памятники веры и сокровища истины, к которым христиане и относились как к драгоценным сокровищам. Их не только с любовью принимали, со вниманием читали, с благоговением хранили, но их, что для нас особенно важно, и распространяли. Между христианскими Церквами был взаимный обмен апостольскими посланиями. Обмен этот апостол Павел даже и узаконяет. *Когда это посла-*

ние, — пишет он колоссянам, — *прочитано будет у вас, то распорядитесь, чтобы оно было прочитано и в Лаодикийской церкви; а то, которое из Лаодикии, прочитайте и вы* (Кол. 4, 16). Да многие новозаветные книги и были написаны или к ряду Церквей (соборные послания, Апокалипсис), или ко всем христианам (Евангелия). Нет ничего невероятного в том, что при взаимном обмене посланиями в отдельных Церквах с них делали списки, которые оставляли для себя и хранили их вместе. Так могли постепенно в Церквах составляться собрания новозаветных книг. Весьма замечательны в этом отношении следующие слова апостола Петра: *Долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают, как и прочие Писания* (2 Пет. 3, 15–16). Это пишет апостол Петр к малоасийским христианам Понта, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии (см.: 1 Пет. 1, 1; 2 Пет. 3, 1). В некоторые из этих провинций апостол Павел никаких посланий не писал. Однако апостол Петр находит возможным говорить **о всех** посланиях, предполагая, что они всем известны не по одиночке в тех Церквах, которые их получили, а известны в целом собрании. Собрание Павловых посланий известно было и апостолу Петру, хотя ни одно из посланий не было написано для него лично. Кроме того, из слов апостола Петра ясно видно, какой высокий авторитет имели сборники Павловых посланий для христианских Церквей. К ним обращались как к авторитету, их внимательно читали, их толковали, а иные и перетолковывали, желая словами апостола подтвердить свои ложные мнения. Одним словом, к Павловым посланиям относились как к Писанию. Апостол Петр сам ставит послания Павла наравне с прочими писаниями. Писание, Γραφή — понятие в Новом Завете определенное: так называется ветхозаветное Священное Писание, которое апостол Павел именует богодухновенным (см.: 2 Тим. 3, 16). Таким образом, из слов апостола Петра мы можем видеть, что послания апостола Павла распространялись, собирались и почитались Священным Писанием. Не иначе, конечно, было и с другими писаниями апостольскими. Но, разумеется, состав Нового Завета не мог быть совершенно одинаков во всех Церквах. Обмен священными книгами, конечно, был особенно развит в Церквах соседних; до Церквей же отдаленных послания доходили не сразу и не скоро. Поэтому должно думать, что в одних Церквах в апостольское время собрание новозаветных книг было более полным, в других – менее полным и даже вовсе не полным.

В особенно благоприятных условиях для полного собрания новозаветных писаний была в апостольское время Церковь Ефесская, в которой долго жили и действовали ученик и сотрудник апостола Павла Тимофей и святой апостол Иоанн Богослов. При содействии и под наблюдением возлюбленного ученика Господа и возлюбленного ученика апостола Павла и составлялся Новый Завет в Церкви Ефесской.

Тимофей был не спутником только апостола Павла, но и его сотрудником в благовествовании устном и письменном. Во второе свое благовестническое путешествие апостол Павел встретил Тимофея, *о котором свидетельствовали братия... в Листре и Иконии* (Деян. 16, 2). Нелицемерной верой отличались еще бабка Тимофея Лоида и мать его Евника (см.: 2 Тим. 1, 5). Для нас особенно важно, что под руководством своей благочестивой матери Тимофей еще измлада узнал Священные Писания (см.: 2 Тим. 3, 15), которые, следовательно, всегда входили в круг его ближайших интересов. Уже с самого начала сотрудничества Тимофея мы видим, что апостол Павел привлекает его к участию в своем благовестническом служении. В Афинах узнает апостол Павел о скорбях христиан солунских и посылает к ним своего брата и служителя Божия и сотрудника своего в благовествовании Христовом Тимофея, чтобы он утвердил их и утешил (см.: 1 Сол. 3, 1–2). Павел был уже в Коринфе, когда возвратился к нему Тимофей (Деян. 18, 5) и *принес* ему *добрую весть о вере и любви* солунян (1 Сол. 3, 6). Вскоре апостол Павел пишет солунянам свое Первое послание и пишет его не от своего только лица, но и от лица Силуана и Тимофея (см.: 1 Сол. 1, 1). Через некоторое время, узнав о том, что солунян волнует вопрос о времени Второго Пришествия, апостол Павел пишет им по этому вопросу другое послание. В первой же строке Второго послания к Солунянам мы видим опять имена Силуана и Тимофея (см.: 2 Сол. 1, 1).

Во время третьего своего благовестнического путешествия апостол Павел так же пользовался сотрудничеством Тимофея. Долгое время занимаясь делом проповеди в Ефесе, апостол Павел посылает Тимофея в Македонию (Деян. 19, 22) и в Коринф. *Я послал,* – пишет апостол Павел коринфянам, – *к вам Тимофея, моего возлюбленного и верного в Господе сына, который напомнит вам о путях моих во Христе, как я учу везде во всякой церкви* (1 Кор. 4, 17). *Если же придет к вам Тимофей, смотрите,* *чтобы он был у вас безопасен; ибо он делает дело Господне, как и я. Посему никто не пренебрегай его, но проводите его с миром* (1 Кор. 16, 10–11). Оставив Ефес после возмущения язычников во главе с Димитрием среброковачом, апостол Павел отправился в Македонию, откуда пишет Второе послание к Коринфянам и в начале этого послания ставит рядом со своим именем имя Тимофея (см.: 2 Кор. 1, 1). Между прочим в этом послании апостол Павел вспоминает о своей проповеди в Коринфе и говорит, что Иисус Христос был проповедан в Коринфе не только им одним, но и *Силуаном и Тимофеем* (2 Кор. 1, 19). К тому же времени относится Послание апостола Павла к Римлянам. В этом послании апостол Павел посылает приветствие и от сотрудника своего Тимофея (см.: Рим. 16, 21).

Затем мы видим Тимофея около апостола Павла во время его римских уз. Из Рима апостол Павел посылает Тимофея в Македонию, в Филиппы. *Надеюсь,* – писал апостол филиппийцам, – *вскоре послать к вам Тимофея, дабы и я, узнав о ваших обстоятельствах, утешился духом. Ибо я не имею никого равно усердного, кто бы столь искренно заботился о вас, потому что все ищут своего, а не того, что угодно Иисусу Христу. А его верность вам известна, потому что он, как сын отцу, служил мне в благовествовании. Итак я надеюсь послать его тотчас же, как скоро узнаю, что будет со мною* (Флп. 2, 19–23). Имя Тимофея мы видим в надписании посланий, составленных в римских узах, – к Филиппийцам (см.: Флп. 1, 1), к Колоссянам (см.: Кол. 1, 1) и к Филимону (см.: Флм. 1, 1). Кроме того, имя Тимофея упоминается и в Послании к Евреям (см.: Евр. 13, 23).

Наконец, апостол Павел поручил Тимофею высшее руководство Ефесской Церковью (см.: 1 Тим. 1, 3) и преподал ему пастырское дарование *по пророчеству с возложением рук священства* (1 Тим. 4, 14). Ему апостол лично пишет два пастырских послания, весьма важных для церковного устройства и благочиния.

Таково было участие Тимофея в благовестнической деятельности апостола Павла. Многие послания апостола Павла были написаны при некотором участии Тимофея; в начале этих посланий стоит имя и Тимофея. Таковы – Первое и Второе к Солунянам, Второе к Коринфянам, к Филиппийцам, к Колоссянам и к Филимону. В других апостол упоминает о Тимофее, дает о нем очень сердечный и похвальный отзыв. Таковы послания – Первое к Коринфянам, к Римлянам и к Евреям. Если Тимофей был бескорыстно преданным учеником великого апостола – он, конечно, с любовью и совершенным вниманием следил за всем, что делал апостол. Тимофей не мог не знать о каком-нибудь послании. Все послания великого апостола были для Тимофея драгоценными памятниками апостольской проповеди. Особенно дороги были послания Павла для Тимофея потому, что в них запечатлена была и его личная близость к апостолу Павлу.

Всякий ученик всегда следит за тем, что пишет его любимый учитель, знакомится с его писаниями, собирает их у себя и бережно хранит. Мы вправе совершенно то же самое предположить и относительно Тимофея. Нет ничего неестественного в том предположении, что Тимофей сохранял для себя списки тех посланий, которые были написаны в его присутствии и в которых упоминалось его имя. Таких посланий у апостола Павла – **девять.** К этому числу необходимо прибавить еще два пастырских послания апостола Павла, написанных к самому Тимофею. В Ефесе хранилось, конечно, послание апостола Павла, написанное к самим ефесянам, и это послание было, несомненно, известно Тимофею, как предстоятелю Церкви Ефесской. Послание к Галатам тоже могло быть известно в Ефесе. Ведь оно было написано к одной из соседних с Ефесом Церквей и при существовавшем между Церквами взаимном обмене посланиями оно не могло быть неизвестным в Ефесе, этом средоточии всей малоасийской жизни. Остается одно послание к Титу. Но это послание по своему содержанию очень близко к Первому посланию к Тимофею и заключает в себе весьма важные и для Тимофея наставления о том, как должно поступать в доме Божием. Будучи сам в положении, подобном положению Тита, Тимофей не мог не интересоваться теми наставлениями, какие преподал апостол Павел в своем послании Титу.

Таким образом, весьма вероятно, если только не несомненно, что у сотрудника Павлова Тимофея в то время, когда он стоял во главе Церкви Ефесской, было полное собрание посланий апостола Павла, которые и служили источником назидания не одного Тимофея, но и всей Ефесской Церкви.

Но не один только Тимофей был спутником и сотрудником апостола Павла. Вокруг апостола Павла был как бы тесно объединенный кружок его ближайших учеников и сотрудников. Несомненно, члены этого кружка не только были близко знакомы между собою, но и связаны были узами той высокой дружбы, которая объединяет людей, бескорыстно преданных одному великому и святому делу. Сотрудники апостола Павла не были людьми некнижными. Ведь и сам он был воспитан у ног знаменитого Гамалиила (см.: Деян. 22, 3). Для нас особенно важно, что в этом именно кружке объединенных около апостола Павла лиц были еще два писателя новозаветных книг, так что большая часть Нового Завета и вышла из этого именно круга проповедников. При апостоле Павле был Лука, его **сотрудник** (см.: Флм. 1, 23), его *врач возлюбленный* (Кол. 4, 14), может быть, полезный ему, нуждавшемуся во врачебном искусстве, преданный ему настолько, что один оставался при нем даже тогда, когда другие (Димас, Крискент, Тит) оставляли его, *возлюбив нынешний век* (2 Тим. 4, 10). Этому Луке принадлежат две наиболее значительные по объему новозаветные книги — Евангелие и Деяния апостольские, эти как бы две части одного исторического писания, посвященного державному Феофилу. Христианская древность в Евангелии от Луки всегда усматривала проповедь апостола Павла и книги, написанные Лукой, считала опирающимися на авторитет апостола языков. Говоря о Евангелии от Луки, всегда упоминали, что он был неразлучным спутником Павла, который в Деяниях, начиная с 10 стиха 16 главы, ведет повествование в первом лице множественного числа (мы)[1]. Третье Евангелие и книгу Деяний как бы приписывали самому апостолу Павлу[2], потому что они были **одобрены** Павлом и написаны для уверовавших из язычников[3]. В словах апостола Павла: *по благовествованию моему* (2 Тим. 2, 8: κατὰ τὸ εὐαγγέλιον) — усматривали упоминание о Евангелии от Луки[4]. Если принять все это во внимание, то нельзя не предположить, что писания Луки должны были находиться в руках Тимофея: они были для него дороги не только как произведения соработника, соединенного с ним узами личной духовной дружбы и любовной преданностью общему учителю — апостолу, но и особенно как памятники жизни и благовестнической деятельности его духовного отца, так решительно изменившего и направившего по новому пути всю его жизнь.

Кроме Луки в кружке Павловых сотрудников видим и еще новозаветного писателя — Марка[5]. И этот новозаветный писатель был в близких личных отношениях с Тимофеем. Апостол Павел пишет Тимофею: *Постарайся придти ко мне скоро... Марка возьми и приведи с собою, ибо он мне нужен для служения* (2 Тим. 4, 9, 11). Следовательно, Марк был некоторое время у Тимофея в Ефесе, где, несомненно, у него образовалась духовная связь и со всею Ефесской Церковью. При таких отношениях Марка к Ефесской Церкви и к ее предстоятелю, разумеется, написанное им Евангелие вскоре же должно было присоединиться к тому собранию новозаветных священных книг, которое там составлялось под руководством Тимофея.

Но Марк и Силуан были некоторое время и при апостоле Петре. Еще во время гонения Ирода Агриппы I на христиан в Иерусалиме апостол Петр был желанным гостем и как бы своим человеком в доме матери Марка (см.: Деян. 12, 12 и далее). Марка апостол Петр называет – *сын мой* (1 Пет. 5, 13), когда от его лица пишет приветствие в своем Первом послании. Да и самое это послание апостол Петр писал *чрез Силуана* (1 Пет. 5, 12), с которым Тимофей вместе трудился еще в Коринфе (см.: 2 Кор. 1, 19). Опять ясно, что и эта из новозаветных книг имеет близкое отношение к Тимофею. Впрочем, и независимо от личных отношений Петрово послание должно было быть в Ефесе. Петр пишет свое послание избранным пришельцам рассеяния – Понта, Галатии, Каппадокии, **Асии** и Вифинии. Но главным городом асийской провинции и был Ефес. Второе послание апостола Петра написано к тем же читателям, к которым и первое; оно было для своих читателей вторым (см.: 2 Пет. 3, 1). Следовательно, и Второе послание апостола Петра сразу же вошло в собрание новозаветных книг Ефесской Церкви.

Ко Второму посланию Петра очень близко подходит по содержанию небольшое Послание апостола Иуды, где обличаются такие же лжеучители, как и в послании Петра[6]. Возможно, оно предназначено было приблизительно для того же круга читателей, что и Второе послание Петра. Следовательно, в своем распространении оно не миновало Ефеса.

Послание апостола Иакова написано к иудеям рассеяния. Из истории деятельности апостола Павла в Ефесе мы знаем, что там было много иудеев, в синагоге которых апостол и проповедовал небоязненно три месяца (см.: Деян. 19, 8, 10, 17). В прощальной беседе с ефесскими пресвитерами апостол Павел сам вспоминает о своей проповеди в Ефесе иудеям и еллинам и об искушениях, *приключавшихся* ему *по злоумышлениям иудеев* (Деян. 20, 19). Опять мы имеем основание предположить, что и Послание Иакова было в Ефесе.

Таким образом, рассмотрев взаимные отношения выдающихся лиц апостольского времени и приняв во внимание обстоятельства происхождения разных новозаветных книг, мы приходим к весьма естественному заключению: в Ефесе, в руках предстоятеля Ефесской Церкви Тимофея, было до 21 книги Нового Завета (Евангелия от Марка и Луки, Деяния, четырнадцать Павловых посланий и четыре из соборных).

В Ефесе до конца I века жил возлюбленный ученик Господа, апостол и евангелист Иоанн Богослов. Сколько бы и по каким бы соображениям ни оспаривали ефесского пребывания Иоанна Богослова, предание о нем засвидетельствовано твердо и совершенно надежно. Святитель Ириней Лионский в письме к Флорину вспоминает о том, как Поликарп Смирнский рассказывал о своем личном обращении с апостолом Иоанном в Малой Асии[7]. Сам Ириней совершенно определенно говорит о том, что апостол Иоанн был в Ефесе до времен Траяна[8], где написал и свое Евангелие[9]. Климент Александрийский в своем сочинении «Какой богач спасется?» сообщает известный рассказ о юноше, который сделался разбойником и снова был возвращен в Церковь апостолом Иоанном. А это было недалеко от Ефеса, из которого апостол выходил, чтобы посещать ближайшие местности[10]. Евсевий Кесарийский считает достаточным привести только эти свидетельства, чтобы утвердить долговременное пребывание апостола в Асии[11]. В спорах о Пасхе Поликрат, епископ Ефесский, ссылался на предание, дошедшее от Иоанна, который был исповедником и учителем и погребен в Ефесе[12]. По убеждению Тертуллиана, Поликарп Смирнский был поставлен в епископы Иоанном[13]. Блаженный Иероним пишет, что апостол Иоанн пребывал в Ефесе до самого царствования Траяна, устроял и управлял всеми асийскими Церквами и, достигши глубокой старости, скончался в шестьдесят восьмой по страдании Господнем год и погребен подле того же города[14].

Но если святой апостол Иоанн Богослов долгое время жил в Ефесе и если там он, как говорит святитель Ириней, написал свое Евангелие[15], то это убедительно говорит нам, что в Ефесе уже были три первых Евангелия, к которым апостол Иоанн присоединил свое и, таким образом, завершил канон четырех Евангелий. Евангелие от Иоанна предполагает уже имеющимися в наличности первых трех синоптических Евангелий; оно есть лишь как бы дополнительное в отношении к ним. Так именно и смотрела на него христианская древность. Ориген говорит, что Евангелие от Иоанна было написано последним[16]. То же говорил еще и Климент Александрийский, излагая в своих «Ипотипозах» предание древнейших пресвитеров касательно порядка Евангелий. По этому преданию, прежде написаны были те Евангелия, которые содержат в себе родословие Иисуса Христа, потом Евангелие от Марка. «А последний из евангелистов, Иоанн, заметив, что в Евангелиях возвещено только о телесном, по убеждению ближних и по внушению Святого Духа написал Евангелие духовное»[17]. Евсевий Кесарийский пишет о Евангелии от Иоанна: «Древние очень основательно дали ему четвертое место после трех прочих. <...> Когда три прежде написанные Евангелия распространены были между всеми и дошли до Иоанна, то он, говорят, предпринял дать свое об их истинности свидетельство, кроме того только, что в тех писаниях недостает повествования о делах, совершенных Христом сперва и в начале проповеди. Это и в самом деле справедливо. Легко сообразить, что прочие три евангелиста, описав дела Спасителя, совершенные Им в течение года с того времени, как Иоанн Креститель заключен был в темницу, приняли только это за начало своей повести. И действительно, Матфей начинает свою повесть временем сорокадневного поста и бывшего тогда искушения, говоря: *Услышав же... что Иоанн* предан, *удалился* (из Иудеи) *в Галилею* (Мф. 4, 12). То же и Марк: По предании Иоанна *пришел Иисус в Галилею* (Мк. 1, 14). Близкое к этому время означает и Лука, когда, не начав еще описывать дела Иисуса, говорит: *Прибавил ко всему прочему* (сделанному им беззаконному) *и то, что заключил Иоанна в темницу* (Лк. 3, 20). Посему-то стали, говорят, просить апостола Иоанна, чтобы он в своем Евангелии описал (τῷ κατ᾽ αὐτὸν εὐαγγελίῳ παραδοῦναι) время, о котором умолчали прежние евангелисты, и изобразил дела Спасителя, относящиеся к тому времени (то есть дела до заключения Крестителя в темницу). На это именно указывает Иоанн, когда говорит: *Так положил Иисус начало чудесам* (Ин. 2, 11), и опять, когда среди повествования о делах Иисуса, упоминает о Крестителе, что он крестит *в Еноне, близ Салима* (Ин. 3, 23). Это ясно также и из следующих слов его: *Ибо Иоанн еще не был заключен в темницу* (Ин. 3, 24). Итак, в евангельском своем писании Иоанн повествует о делах, совершенных Христом тогда, когда Креститель еще не был заключен в темницу, между тем как прочие три евангелиста упоминают о событиях, случившихся после темничных уз его. <...> Поэтому естественно было Иоанну умолчать о родословии Спасителя по плоти, которое предварительно изложили Матфей и Лука, и начать с богословия, открытого ему Духом Божиим, как превосходнейшему»[18]. Подобное же говорит и блаженный Иероним: «Иоанн апостол... после всех прочих евангелистов написал Евангелие по просьбе асийских епископов против Керинфа и других еретиков и особенно против усилившегося в то время лжеучения евионитов, которые учили, что Христа прежде Марии не было. Этим он и был вызван говорить в своем Евангелии о предвечном Его рождении от Бога Отца. Но указывают и другую причину написания этого Евангелия. Когда он прочитал Евангелия от Матфея, Марка и Луки, то хотя он одобрил текст их истории и признал, что сказанное ими истинно, но в то же время засвидетельствовал, что они изложили историю одного только года земной жизни Господа, в который Он и пострадал, то есть события, последовавшие после заключения Иоанна (Крестителя) в темницу. Посему, опустив год, события которого изложены тремя евангелистами, он рассказал происшествия предыдущего времени, прежде нежели Иоанн заключен был в темницу, что будет очевидно для тех, которые внимательно прочитают четыре книги Евангелий»[19].

Мы можем, следовательно, заключить, что еще до написания Евангелия Иоанном в Ефесе уже были вместе собраны Евангелия от Матфея, Марка и Луки. Христиане их читали и замечали их недостаточную полноту. Евангелист Иоанн своим «духовным» Евангелием дополнил синоптический рассказ и заключил канон четырех Евангелий. Таким образом, канон четырех Евангелий, то «четверовидное Евангелие» (τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον), о котором впоследствии говорил святитель Ириней Лионский[20], — составилось первоначально в Ефесе же и составилось тотчас после написания четвертого Евангелия.

Если в Ефесе жил долгое время апостол Иоанн Богослов, то в Ефесской Церкви, конечно, прежде чем где-нибудь еще вошли в состав новозаветного канона и прочие писания апостола любви: три послания и Апокалипсис. Первое из соборных посланий Иоанна можно рассматривать как предисловие к его Евангелию. В нем же можно видеть как бы последние заповеди и наставления престарелого апостола его «деткам», как он называет читателей[21], показывая свои близкие личные к ним отношения. Это были те же ефесяне и другие малоасийские христиане. Второе и Третье послания Иоанна написаны к отдельным лицам, жившим где-либо около Ефеса, так как апостол собирается лично их посетить (см.: 2 Ин. 1, 12; 3 Ин. 1, 14). Апостол Иоанн намного пережил других апостолов. Он долго оставался единственным среди нового поколения очевидцем жизни и деятельности Иисуса Христа. Вполне понятно, что все, выходившее из-под его трости, береглось в сохранности в Ефесе и его окрестностях.

Что касается Апокалипсиса, то он имеет прямое отношение к Церкви Ефесской: среди как бы семи отдельных кратких посланий, заполняющих вторую и третью главы Апокалипсиса, есть особое послание к Ангелу (епископу?) Церкви Ефесской (см.: Откр. 2, 1–7), причем это послание стоит на первом месте, конечно, не без основания.

Таким образом, долговременное пребывание в Ефесе Павлова сотрудника и соучастника его благовестнической устной и письменной деятельности – Тимофея и возлюбленного ученика Господня, апостола и евангелиста Иоанна Богослова, создавало в Ефесской Церкви особенно благоприятные условия для того, чтобы в ней прежде чем где-либо в другой Церкви собрались все священные книги Нового Завета. Мы рассмотрели все книги Нового Завета, и оказалось, что относительно каждой из них можно предположить, что она в самое же первое время была в Ефесе. Здесь, следовательно, образовался еще в апостольское время Новый Завет в составе, может быть, всех известных и нам 27 книг. Отсюда, из Ефеса, священные книги распространялись и по другим Церквам. Не сохранился ли отдаленный след этого распространения священных книг из Ефеса в апокрифическом памятнике «Учение Аддая»? Этот довольно древний памятник говорит об основании Церкви Сирийской. По этому памятнику, Аддай в своей прощальной речи к преемнику своему Аггею и другим духовным лицам среди Писаний, которые должно читать в церквах и в которых одних только написана истина, называет и «Деяния двенадцати апостолов, **присланные из Ефеса Иоанном**, сыном Зеведеевым». В этом сообщении апокрифического памятника можно усматривать отголосок действительного исторического факта – позаимствования Сирийской Церковью некоторых новозаветных книг из Ефеса.

Обилие священных новозаветных книг в Ефесе, может быть, содействовало тому, что Церковь Ефесская в конце апостольского и в начале послеапостольского времени была тверда в истинной вере и чиста от еретических заблуждений. Ангелу Ефесской Церкви Тайнозритель пишет одобрение за то, что он не может сносить развратных, испытывает называющих себя апостолами, ненавидит дела николаитов (см.: Откр. 2, 2, 6). В начале II века епископ Ефесский Онисим весьма хвалит святителю Игнатию Богоносцу поведение своей паствы, в которой нет никакой ереси[22]. По словам самого святителя Игнатия, ефесяне не поддаются никаким обольщениям[23], не позволяют у себя рассеивать злое учение и заграждают от него свой слух[24].

Итак, соображая различные обстоятельства апостольского времени, с весьма большой долей вероятности мы можем говорить об образовании новозаветного канона в Ефесе еще в апостольское время. Это образование началось там при Тимофее, который стоял в самых близких отношениях с главнейшими новозаветными писателями — апостолом Павлом, евангелистами Лукой и Марком. Закончилось составление Нового Завета в Ефесе при апостоле Иоанне Богослове, который сам был последним по времени писателем новозаветных книг. Со смертью апостола Иоанна Богослова окончилось апостольское время, эта исключительная эпоха в жизни христианской Церкви. После него уже никто не мог написать ничего такого, что с равным же правом могло стать в ряду книг новозаветных. Новый Завет написан **апостолами**. Если же в нем мы имеем две книги евангелиста Луки и одну евангелиста Марка, то эти книги приняты в Новый Завет потому, что за Лукой древняя Церковь усматривала апостола Павла, а за Марком — апостола Петра.

Признать такое именно образование Нового Завета весьма важно. Если Новый Завет составился на глазах и при непосредственном участии Тимофея и апостола Иоанна Богослова, то в него не могло проникнуть ничто инородное, неподлинное. Этим лицам хорошо были известны обстоятельства происхождения почти каждой из 27 новозаветных книг, так как с писателями этих книг они были близко знакомы и были объединены с ними на одном великом и святом деле евангельского благовествования и устроения Христовой Церкви во вселенной.

Предлагаемая гипотеза касательно составления Нового Завета в апостольское время может считаться собственностью русской богословской науки. Мысль о Ефесе как о месте образования новозаветного канона под наблюдением Тимофея и апостола Иоанна Богослова впервые была высказана и всесторонне обоснована ректором Московской духовной академии протоиереем А. В. Горским в его небольшой, но весьма содержательной статье: «Образование канона священных книг Нового Завета»[25]. Из западных ученых некоторые допускают составление в Ефесе при Иоанне Богослове канона лишь четырех Евангелий.

Мысль эта, по нашему мнению, заслуживает самого серьезного внимания. Она представляет образование новозаветного канона в апостольское время весьма просто, естественно и несравненно более основательно, чем это делают западные ученые, так много занимающиеся историей новозаветного канона. У западных ученых образование новозаветного канона обыкновенно относится на вторую половину II века и рассматривается как одна из подробностей общего устройства кафолической Церкви. По распространенному среди протестантских ученых убеждению, кафолическая Церковь не была основана Христом и апостолами, но «происходила» в течение первых двух веков, причем нормы кафолической организации и иерархического устройства Церкви первоначально были начертаны в Риме. Как одна из подробностей кафолической организации Церкви общеобязательный и точно определенный канон новозаветных книг должен был появиться тоже в Риме. Такое мнение о составлении новозаветного канона в Риме, не имея за собой твердых документальных оснований, есть плод лишь общего тенденциозного представления о ходе церковной истории в первые два века, по которому Церковь в конце II века стала утверждать то, чего не было на самом деле (поставление епископов апостолами и их непрерывное преемство), и учить по многим вопросам в смысле, совершенно противоположном тому, в каком она учила сама же раньше и в каком учили Христос и апостолы. Такое представление древней церковной истории для православного члена Церкви неприемлемо[26], а вне этого представления теряет почти всякий смысл и мнение о том, что первоначально новозаветный канон образовался в Риме, где не было для того столь же благоприятного стечения обстоятельств, как это было в Ефесе в апостольское время.

НОВЫЙ ЗАВЕТ ВО ВТОРОМ ВЕКЕ

Большую часть II века в отношении Нового Завета можно назвать периодом доисторическим. Историю Нового Завета за первую половину II века нельзя с успехом писать просто по недостатку исторических источников. Сохранившаяся до нашего времени церковная письменность II века состоит из сочинений апологетических и полемических. Церковные писатели II века, с одной стороны, защищали и оправдывали христианство пред языческим обществом и даже пред римским правительством; с другой — вели полемику с врагами внутренними, с еретиками. Апологетические писания церковных авторов, очевидно, не могут быть источниками для истории Нового Завета, так как, обращаясь к языческому обществу или правительству, апологеты не имели никакой нужды и пользы говорить о своих христианских священных книгах, которые для читателей апологий не имели никакого значения. В полемической письменности, наоборот, книги Нового Завета были нередко предметом прямого обсуждения, тогда именно, когда еретическое заблуждение само касалось новозаветных книг христианской Церкви. Но такого рода еретические движения, затрагивавшие Новый Завет, появились уже в середине II века. Эти еретические движения не только побуждали церковных писателей II века говорить о книгах Нового Завета, но, несомненно, оказали большое влияние и на самое образование новозаветного канона Церкви. Главнейшими еретическими движениями II века, касавшимися Нового Завета, были маркионитство и монтанизм.

Основатель маркионитства, Маркион, прямо и начинал с вопроса о Священном Писании. Церковь с самого начала усвоила себе в качестве вероучительного авторитета наряду с новозаветвыми книгами и ветхозаветные. Маркион решительно отвергал Ветхий Завет, который, по его учению, произошел от князя, сотворившего мир, то есть от Демиурга[1]. Не нужно вливать вина нового в мехи старые; не нужно новых заплат к старой одежде — это и значит, что не нужно соединять Новый Завет с Ветхим[2]. Два Завета не только не согласны друг с другом — они во всем противоположны. Маркион написал особое сочинение «Антитезы», где и доказывал различие Заветов Нового и Ветхого[3]. Сопоставляя отдельные места Ветхого и Нового Заветов, Маркион иногда восклицает: «Видишь различие закона и Евангелия, Моисея и Христа!»[4] Отделение Евангелия от закона было главным делом Маркиона[5]. Голос нашего Бога, — говорил Маркион, — не о Моисее и не о пророках, но о Христе сказал: Его слушайте[6]. Сам Христос говорил: «Что вы думаете, будто Я пришел исполнить закон или пророков? не пришел Я исполнить, но разорить», — так переделывал Маркион Мф. 5, 17, стараясь привести во вражду два Завета[7]. Вполне понятно, что доказать полную противоположность двух Заветов Маркиону было нелегко; в Новом Завете многое противоречило его основному положению о вражде двух Заветов. Но Маркион был смел и последователен. Не напрасно говорит о нем Тертуллиан, что и Евангелию он учил верить согласно «Антитезам»[8], поскольку оно согласно с его собственными мыслями. Если теперь так охотно Новому Завету противопоставляют «историческое христианство», то Маркион шел даже дальше: он противопоставлял Христа и апостолов. Он убеждал своих учеников в том, что он достойнее доверия, нежели апостолы[9], и даже хвалился, называя себя исправителем апостолов[10]. Для Маркиона лишь один Павел был истинным апостолом, а прочие — псевдоапостолы, так как они иудействовали в евангельской проповеди, привносили в нее иудейские понятия[11]. А потому вместе с Ветхим Заветом следует отбросить и апостольские писания, кроме посланий Павла и Евангелия Павлова ученика и последователя Луки. Исходя из своих тенденциозных взглядов на противоположность Ветхого и Нового Заветов, Маркион подверг критической переработке церковный Новый Завет, и переработка была смелой и решительной: Маркион отвергал целые книги и переделывал по-своему и те, какие оставлял. Тертуллиан остроумно замечает, что при своей критической работе над Новым Заветом Маркион пользовался не стилем, но мечом, не пером, а топором[12]. Для своих церквей Маркион составил свой особый Новый Завет. Этот Новый Завет состоял из двух частей: εὐαγγέλιον и ἀποστολικόν (разумеется βιβλίον), Евангелие и Апостол. Евангелие у Маркиона не имело никакого иного надписания, например с именем автора, но это было довольно значительно переработанное Евангелие от Луки[13]. «Он принимает одно только Евангелие по Луке, усеченное в начале, потому что оно повествует о зачатии Спасителя и Его пришествии во плоти. Но не только начало отсек этот, повредивший более себе самому, нежели Евангелию, а и в конце и в середине урезал много слов истины, приложил же иное сверх написанного. И он пользуется этим одним видом Евангелия по Луке»[14]. Из Евангелия от Луки Маркион опустил более 300 стихов; в 60 стихах Евангелия сделал изменения текста[15]. «Посланий же святого апостола у него десять; только этими он пользуется, и то не всем в них написанным, но одни главы в них обсекает, а другие изменяет. Вот две книги, которыми он пользуется. Признаваемые же им послания следующие: первое – Послание к Галатам, второе – Послание к Коринфянам, третье – Послание к Коринфянам второе, четвертое – Послание к Римлянам, пятое – Послание к Фессалоникийцам, шестое – Послание к Фессалоникийцам второе, седьмое – Послание к Ефесянам, восьмое – Послание к Колоссянам, девятое – Послание к Филимону, десятое – Послание к Филиппийцам. Также принимает частями так называемое послание к лаодикийцам»[16]. Эти слова Еипфания требуют некоторой поправки. Епифаний сам только что сказал о **десяти** посланиях Павла, принятых Маркионом, но в конце он прибавляет еще послание к лаодикийцам и потом это послание называет даже одиннадцатым[17]. Но из этого послания Епифаний дважды приводит лишь один стих, совершенно совпадающий с Еф. 4, 5[18]. У Епифания, очевидно, недоразумение, и его можно исправить на основании Тертуллиана, который разбору ἀποστολικόν'а посвящает всю пятую книгу своего сочинения «Против Маркиона». Здесь Тертуллиан определенно заявляет, что под именем послания к лаодикийцам (очевидно, на основании Кол. 4, 16) у Маркиона было известно Послание к Ефесянам[19]. Кроме того, у Епифания на последнем месте поставлено Послание к Филиппийцам, а на предпоследнем – к Филимону; у Тертуллиана – наоборот. Порядок Тертуллиана можно предпочесть, так как послание к Филимону, написанное к одному лицу, естественно, должно было занять место после посланий, адресованных целым Церквам. Ведь Маркион послания к Титу и Тимофею, между прочим, потому и отвергал, что они написаны к отдельным лицам[20]. Посланиям апостола Павла в своем «Апостоле» Маркион дал особый распорядок, поставив на первое место Послание к Галатам, послание, особенно для него важное по сведениям о «распре» между апостолами Павлом и Петром из-за соблюдения еврейских обычаев. Эта «распря» служила для Маркиона как бы исходным пунктом[21].

Составленный в таком виде Новый Завет Маркион объявлял единственно законным (legitima)[22].

Таким образом, Маркион выступал решительным критиком и реформатором Нового Завета: он сокращал его состав не менее как наполовину. Вполне понятно, что борьба с Маркионом побуждала защищать принадлежность к Новому Завету тех книг, какие удалял из него Маркион.

Иначе относились к Новому Завету монтанисты. Монтанизм – это было **новое пророчество.** Так себя называли и сами монтанисты, так о них говорили и их противники – церковные писатели. Церковный историк Евсевий приводит сообщение неизвестного автора («анонима») о начале монтанизма. «Некто по имени Монтан, из числа вно́вь уверовавших, от чрезмерного желания первенства подвергся влиянию противника и вдруг, пришедши в состояние одержимого и исступленного, начал говорить и рассказывать странные вещи, то есть пророчествуя вопреки обычаю, издревле преданному»[23]. Родина монтанизма – Фригия, где распространены были исступленные восточные культы, вроде культа Кибелы. Монтанистическое пророчество – явление того же порядка. По историческим данным оно было исключительно экстатическим. Монтанистические пророки не владели собой, «говоря бессмысленно, неуместно и странно»[24]. Их слова были словами экстатиков – ἐκστατικοῦ όηματα[25]. Монтан говорил: «Вот человек – как лира, и я касаюсь его, как бряцало; человек спит, а я бодрствую; вот Господь приводит в исступление сердца людей и дает сердце людям»[26]. Не напрасно в защиту монтанистического пророчества Тертуллиан писал (до нас не дошедшее) сочинение «Об экстазе»[27]. Экстаз для Тертуллиана был лишением чувств, родом безумия[28]. «Когда человек в духе, особенно когда созерцает славу Божию или когда через него Бог говорит – он необходимо выступает из чувства, помрачаемый (obumbratus) Божественной силой; об этом между нами и психиками спор»[29]. Действительно, церковные писатели, например Мильтиад, прежде всего отвергали экстатическую форму пророчества, утверждая, что пророк не должен говорить в исступлении – μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν[30]. За его экстатическую форму монтанистическое пророчество и звали «новым». По заявлению Тертуллиана, монтанистов духовными и делает признание духовных дарований, которых «психики» не признают[31]. Признание и защита Параклета отделила монтанистов от Церкви[32].

Экстатические пророки монтанизма выступали с очень большими претензиями. «Я – Господь Бог Вседержитель, пребывающий в человеке», – говорил, например, Монтан[33]. «Меня не слушайте, но Христа слушайте», – выкрикивала Максимилла, очевидно указывая, что ее устами говорит Христос[34]. «Я – Отец, и Сын, и Параклет», – говорил еще Монтан[35]. В среде монтанистов их пророки и пользовались весьма высоким авторитетом, как об этом говорит святитель Ипполит Римский. «Они, еретики по природе, фригийцы родом, покоренные женщинами, Прискиллой некоей и Максимиллой по имени, которых они считают за пророчиц, говоря, что в них они получили Духа Параклета, – сбились с прямого пути, и до них некоего Монтана равным образом прославляют как пророка; имея их бесконечные книги (βιβλίους ἀπείρους), они блуждают, не обсуждая разумом сказанного ими и не внимая тем, кто может судить, но без рассуждения руководятся верою в них, говоря, что от них они научились чему-то большему, нежели из закона, и пророков, и Евангелий. Женщин этих превозносят выше апостолов и всякого духовного дарования, так что некоторые из них осмеливаются говорить, будто в них есть нечто большее Христа»[36]. Писатель, дополнивший сочинение Тертуллиана «De praescriptione haereticorum», так же утверждает о монтанистах, что они говорили, будто в апостолах был Дух Святой, Параклета же не было; Параклет через Монтана сказал больше, чем Христос в Евангелии, и не только больше, но даже и лучше и выше[37].

Ревностный защитник монтанизма Тертуллиан пытается уверить, будто новые пророки не отрицают Христа с Его новозаветным откровением. Ересь всегда искажает Правило веры[38], а Параклет нового ничего не вводит[39]. Параклет лишь викарий Господа[40]. «У нас и у них (психиков) одна вера, один Бог, тот же Христос, та же надежда, то же Таинство крещения. Словом сказать, мы – одна Церковь»[41]. Однако церковные противники монтанизма с этим не соглашались и не потому только, что, как ядовито замечает Тертуллиан, монтанистические пророки учат чаще поститься, нежели жениться[42], то есть устанавливают строгую дисциплину. Ведь сам же Тертуллиан развивал особую теорию постепенного совершенствования откровения, сравнивая откровение с деревом, которое постепенно растет из зерна. Сначала и правда Божия была в зачатках, потом через закон и пророков доводится до младенчества; затем через Евангелие – до юности; наконец, через Параклета она приходит в зрелый возраст[43]. Но если так, то, очевидно, Параклет заменяет собою Христа с Его откровением. Тертуллиан лишь избегает открыто делать такой вывод, хотя и говорит о преимуществах Параклета пред апостолами. Если Христос отвергал установления Моисея – почему Параклету не отвергать того, что определил Павел?[44] Апостол Павел говорит о будущем веке: *Когда настанет совершенное, тогда то, что отчасти,* упразднится (1 Кор. 13, 10). Монтанисты видели здесь пророчество о временах Параклета, когда настанет совершенное. С таким мнением монтанистов полемизирует Дидим Александрийский[45]. Заметно такое мнение и у Тертуллиана, который апостола Павла называет обетователем будущих дарований[46]. Очевидно, монтанизм выступал с новым откровением, которое должно было заменить откровение Христа и апостолов, заключенное в Новом Завете. Члены Церкви, не признающей Параклета, – люди одной души и плоти, без духа[47], тогда как монтанисты – люди духовные[48]. Вера психиков – душевная, animalis[49]. Так и еще более резко злословили монтанисты всю кафолическую поднебесную Церковь[50].

Для нас в настоящем случае особенно важно, что монтанистическое откровение, возможно, создавало свои священные книги, так сказать, «новейшего завета». Вопрос о том, были ли особые священные книги у монтанистов, – спорный, так как исторических данных для его решения недостаточно. Несомненно одно: изречения монтанистических пророков были авторитетом и так или иначе сохранялись. Мы уже видели, что даже позднейшие церковные писатели – Епифаний Кипрский и Дидим Александрийский – приводят буквально изречения монтанистических пророков. Ипполит Римский свидетельствует, что от Монтана, Максимиллы и Прискиллы монтанисты имеют «бесконечные книги», что слова пророков они почитают выше Евангелий (см. выше). Сам Тертуллиан неоднократно приводит слова Параклета буквально, притом так, как будто он берет их из какого-либо сборника. В сочинении «О бегстве в гонении» после слов Нового Завета он приводит слова Параклета. «Так и в другом месте...» (Sic et alibi). Следует другое изречение[51]. В ином случае слова Параклета приводятся так: «Имею самого Параклета, говорящего в новых пророках»[52]. Или: «О них и Параклет через пророчицу Приску...»[53] Аноним у Евсевия приводит слова Максимиллы с таким предшествующим замечанием: «Да не говорит дух через Максимиллу в том же слове по Астерию Орвану»[54]. Была какая-то книга, вероятно с таким греческим заглавием: Λόγος κατὰ Ἀστέπιον Ὀρβανόν. Заглавие напоминает надписание Евангелий. Писатель конца II века Аполлоний сообщает о монтанисте Фемисоне: «Он осмелился, подражая апостолу, составить некое кафолическое послание (καθολικήν τινα ἐπιστολήν), наставлять тех, которые верят лучше, нежели он, защищать суетное учение, произносить хулу на Господа, апостолов и Святую Церковь»[55]. В самом начале III века ученейший муж Гай вел в Риме диспут с монтанистом Проклом. Диспут был записан, и запись сохранялась до времен историка Евсевия. Евсевий между прочим сообщает, что Гай в этом разговоре обличает опрометчивость и дерзость противников в составлении новых писаний (καινὰς γραφάς)[56]. Может быть, всех этих исторических данных и недостаточно для признания того, что у монтанистов составлен был третий, «новейший завет», но несомненно, что изречения монтанистических пророков для монтанистов были не менее авторитетны, нежели слова Христа и апостолов, а иногда даже были и высочайшим авторитетом. Иногда и сам Тертуллиан склонен все Священное Писание обоих Заветов называть, сравнительно с откровением Параклета, — «писанием прежним», pristina instrumenta, причем новое пророчество раскроет все в Писании непонятное, все притчи, и Тертуллиан призывает из этого источника почерпать совершенное учение[57]. Впоследствии мы увидим, что церковные писатели в противовес монтанизму настаивают на законченности новозаветного откровения и новозаветного канона. Очевидно, была именно с этой стороны опасность монтанизма: он открывал принципиально дверь в состав священных книг новейшим изречениям экзальтированных пророков.

Итак, два видных еретических движения второй половины II века — маркионитство (отчасти и гностицизм) и монтанизм — существенно затрагивали церковное сокровище Нового Завета: маркиониты сокращали Новый Завет; монтанисты, наоборот, склонны были его распространять. Пред церковными писателями лежала двоякая задача: против маркионитов защищать принадлежность к Новому Завету отвергнутых Маркионом священных книг, а против монтанистов – подсчитать точнее новозаветные книги и оградить их состав от вторжения новейших произведений ложного пророчества. В том и другом случае церковные писатели вынуждены были говорить о составе Нового Завета. Такие рассуждения церковных писателей начинаются именно во второй половине II века и весьма важны для истории Нового Завета в древней Церкви. Кроме того, полемизируя с еретиками, церковные писатели приводят иногда множество новозаветных мест. Эти цитаты также дают возможность судить о составе Нового Завета в той или другой Поместной Церкви того времени. Следует лишь постоянно помнить, что отсутствие упоминания о той или другой новозаветной книге не всегда говорит о том, что книги этой и не было у церковного писателя или в его Церкви. Некоторых книг писатели не цитируют просто потому, что не было к тому повода. Да некоторые новозаветные книги представляют слишком мало поводов к тому, чтобы их упоминать или приводить из них тексты. Таковы маленькие послания Иуды, 2-е и 3-е Иоанна, к Филимону. Весьма возможно, что ни одного текста из таких посланий мы не найдем в полном собрании сочинений некоторых и из современных нам церковных посланий и писателей, и это не будет, конечно, обозначать, что [их] нет в нашем церковном употреблении.

Можно думать, что маркионитство и монтанизм не только побуждали церковных писателей говорить о составе Нового Завета, но и вообще заставляли Церковь точнее подсчитать свое письменное апостольское наследство. Самостоятельность местной церковной жизни во II веке сказывалась и в отношении Нового Завета. Отдельные Церкви отличались между собою и составом новозаветного канона. Ведь Новый Завет не был определен в обязательном для всех составе, и книги новозаветного Священного Писания распространялись постепенно. Кроме того, церковные писатели довольно свободно пользовались иными источниками, кроме подлинных апостольских писаний. До писателей II века доходило немало разных и устных преданий, иногда соответствовавших действительности, а иногда от нее и уклонявшихся. Этими преданиями нередко пользовались наравне с книгами апостолов. Однако скоро предания разукрасились вымыслами и дополнениями. Появились предания легендарного характера. Особенно много таких преданий появилось у гностиков. Каждая гностическая секта имела свое предание, то от Иакова, брата Господня[58], то от апостола Филиппа[59], то от Матфия, избранного на место Иуды[60], то от Главкия, переводчика Петрова, или от Февды, спутника Павлова[61]. Здесь передавались даже неизреченные глаголы, которые слышал апостол Павел, восхищенный до третьего неба (см.: 2 Кор. 12, 2–4)[62].

Вполне понятно, что при прежнем различии новозаветного канона в отдельных Церквах и при свободном отношении к Писанию и преданиям Церковь после выступления гностиков (особенно, маркионитов) и монтанистов оставаться уже не могла. Нужно было точно провести определенную границу между каноническим, подлинно апостольским и священным, и между неканоническим, не подлинно апостольским, иногда полезным и назидательным, а иногда и положительно вредным и ложным. Вот почему со времени борьбы Церкви с гностицизмом и монтанизмом и начинается история новозаветного канона в полном смысле этого слова. Ранее лежит период доисторический, когда состав Нового Завета почти не был вопросом **общецерковным**, а был вопросом лишь **местно**церковным.

Полемические сочинения церковных писателей II века и дают нам возможность узнать, каков был состав Нового Завета в конце II века в разных Церквах. К сожалению, не обо всех Церквах мы имеем достаточные и определенные сведения. В частности, весьма недостаточны известия о Церквах восточных.

НОВЫЙ ЗАВЕТ В ЦЕРКВИ ЛИОНСКОЙ К КОНЦУ ВТОРОГО ВЕКА

Относительно времени апостольского мы на основании данных самого Нового Завета сделали предположение, что новозаветные книги прежде всего должны были собраться в Ефесе, и там ранее, чем где-либо еще, мог составиться под наблюдением апостола Иоанна Богослова и Тимофея новозаветный канон священных книг. Но о состоянии Нового Завета к концу II века в Ефесской Церкви, как и вообще в Церквах малоасийских, мы знаем менее всего. Отголоски малоасийского канона мы можем искать на Западе, у святителя Иринея Лионского, одного из виднейших писателей рассматриваемого времени. Малоасийские Церкви вообще были в некоторой особой связи с Церковью Лионской, в южной Галлии. Когда, например, около 177 года разразилось в Лионе гонение, лионские христиане посылают Церквам асийским и фригийским особое сочинение о мучениках, где рассказывают обо всем случившемся[63]. В конце II века

Лионской Церковью управлял святитель Ириней, родившийся и воспитавшийся в Малой Асии, вероятно в Смирне, в ранней юности слушавший Поликарпа, ученика Иоанна Богослова[64]. В постоянных сношениях был святитель Ириней и с Церковью Римской, где он имел близких знакомых, так как и сам он бывал в Риме. Оправдывая свое имя, святитель Ириней выступал миротворцем в споре о праздновании Пасхи между Римским епископом Виктором и малоасийскими христианами[65]. Таким образом, святитель Ириней может быть для нас свидетелем не одной только Церкви Лионской, но отчасти и Римской и малоасийских. Он, можно сказать, связывает конец II века со временем апостольским.

Что же говорит нам святитель Ириней о Новом Завете?

У него мы не находим подробного исчисления всех новозаветных книг, но его обширный полемический труд «Обличение и опровержение лжеименного знания», написанный в 80-х годах II века, наполнен текстами Нового Завета. Текстов, иногда довольно обширных, насчитывают у святителя Иринея более тысячи. Точно и определенно говорит святитель Ириней о числе **Евангелий.** Речь о Евангелиях вызвана у Иринея именно отношением к ним различных гностиков. Еретики за подтверждением своих учений сами обращаются к Евангелиям, но выбирают из общего числа Евангелий какое-нибудь одно. Евионеи пользуются только Евангелием от Матфея. Маркион для себя сократил Евангелие от Луки. «Те, которые отделяют Иисуса от Христа и говорят, что Христос оставался непричастным страданию, а пострадал Иисус, оказывают предпочтение Евангелию от Марка». Последователи Валентина преимущественно пользуются Евангелием от Иоанна[66]. В противоположность еретикам святитель Ириней утверждает, что Евангелий и есть, и **быть должно** именно четыре, не больше и не меньше. «Так как четыре страны света, в котором мы живем, и четыре главных ветра, и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и дух жизни, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей. Из этого ясно, что устрояющий все Логос, восседающий на Херувимах и все содержащий, открывшись человекам, дал нам Евангелие четверовидное (τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον), но проникнутое одним Духом — Херувимы имеют четыре лица, и лики их суть образы деятельности Сына Божия. Каков образ действия Сына Божия, таков и вид животных, таков и характер Евангелия. Четверовидны животные, четверовидно и Евангелие, и деятельность Господа. И поэтому даны были человечеству четыре главных завета: один – при Адаме до потопа, другой – после потопа при Ное, третий – законодательство при Моисее, четвертый же, обновляющий человека и возглавляющий в себе все, – через Евангелие. При таком положении вещей суетны и невежественны и, кроме того, дерзки все те, которые искажают идею Евангелия и привносят видов Евангелия больше или меньше сказанных»[67]. Здесь мы видим у Иринея не историческое исследование Евангелий, но символическое рассуждение об их четверичном числе. Для Иринея четверичное число Евангелий представляется давно всем известным фактом. Он уже углубляется в размышление над этим фактом и замечает совпадение числа Евангелий с общим, так сказать, планом миротворческой деятельности Божественного Логоса. Еще раньше святитель Ириней сказал о том, когда и при каких обстоятельствах было написано каждое из Евангелий. «Об устроении нашего спасения мы узнали не через кого другого, а через тех, через кого дошло до нас Евангелие, которое они тогда проповедовали, потом же по воле Божией предали нам в писаниях как будущее основание и столп нашей веры. После того как Господь наш воскрес из мертвых и они облечены были свыше силою нисходящего Святого Духа, всем были исполнены и получили совершенное знание, они вышли в концы земли, благовествуя о тех благах, которые [даны] нам от Бога, и возвещая небесный мир людям, которые и все вместе, и каждый порознь имеют Евангелие Божие. Так, Матфей у евреев на их собственном языке и издал евангельское писание, когда Петр и Павел проповедовали в Риме и основывали Церковь. После их отшествия Марк, ученик и истолкователь Петра, и сам проповедуемое Петром предал нам письменно. И Лука, спутник Павла, проповедуемое им Евангелие изложил в книге. После Иоанн, ученик Господа и на груди Его возлежавший, и он издал Евангелие, пребывая в Ефесе Асийском[68]. Следует здесь отметить, что по представлению святителя Иринея евангелисты именно передали свои Евангелия Церкви как основания веры. Ради Церкви были написаны Евангелия и Церкви преданы на хранение. Церковь, непрерывно существовавшая, неподдельно соблюдала Писания, не принимая ни прибавления, ни убавления; в ней чтение Писаний без искажения[69]. Так, прежде всего, у святителя Иринея представляется совершенно определенным и законченным канон именно четырех Евангелий.

Настойчиво в полемике с Маркионом святитель Ириней доказывает принадлежность к Новому Завету книги **Деяний апостольских**. Лука был не только спутником, но и сотрудником апостолов, особенно Павла, как об этом говорит и сам апостол Павел (см.: 2 Тим. 4, 10–11). Он в своей книге описал то, что сам видел[70]. Маркион принимал Евангелие Луки, как спутника Павлова, но отвергал книгу Деяний. Ириней ставит на вид эту непоследовательность. Нужно или все сказанное Лукою принимать, или отказаться и от Евангелия. Если последователи Маркиона отвергают Деяния, то у них не остается и Евангелия[71].

К сожалению, святитель Ириней не называет числа **посланий апостола Павла**, но у него множество текстов из всех почти Павловых посланий: до 78 из Послания к Римлянам, до 78 из Первого послания Коринфянам, до 15 из Второго послания Коринфянам, до 28 из Послания к Галатам, до 26 из Послания к Ефесянам, до 10 из Послания к Филиппийцам, до 15 из Послания к Колоссянам, 2 из Первого послания к Фессалоникийцам, 9 из Второго к Фессалоникийцам, 5 из Первого к Тимофею, 5 из Второго и 3 из Послания к Титу. Нужно притом заметить, что тексты святитель Ириней приводит не глухо, но со ссылкой на определенное послание апостола Павла. Приведем образцы таких ссылок. «Павел объяснил это, писав к римлянам – scribens ad Romanos»[72]. «Весьма ясно показал апостол в Послании, которое к Коринфянам – in epistola quae est ad Corinthios»[73]. «Павел открыто сказал во Втором к Коринфянам – in secunda ad Corinthios»[74]. «В Послании, которое к Галатам (quae est ad Galatas), говорит»[75]. «Блаженный Павел в Послании к Ефесянам (ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ) говорит»[76]. «Павел филиппийцам говорит»[77]. «В Послании, которое к Колоссянам, говорит»[78]. «Апостол объяснил <...> в Первом послании к Фессалоникийцам говоря – in prima epistola ad Thessalonicenses»[79]. «Апостол в Послании, которое к Фессалоникийцам второе, так говорит»[80]. «Об этом Лине Павел упоминает в посланиях к Тимофею – ἐν ταῖς πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολαῖς»[81]. «Павел сказал: еретика человека по первом и втором увещании отрицайся – Тит. 3, 10»[82].

Нет у святителя Иринея упоминания о Послании к Филимону, но это, конечно, только потому, что ему не представлялось случая привести из этого краткого послания какой-нибудь текст. По своему содержанию Послание к Филимону вовсе не таково, чтобы нужно было приводить из него свидетельства в борьбе с еретиками II века. В других Церквах Запада во время святителя Иринея Послание к Филимону было несомненно среди книг Нового Завета.

Особого исследования требует вопрос об отношении святителя Иринея к Посланию к Евреям. Об этом послании святитель Ириней не упоминает так, как о других посланиях апостола

Павла. Из него он не приводит ни одного текста в обличение еретиков. Единственный текст (13, 15) из Послания к Евреям есть лишь в одном из так называемых Пфаффовых отрывков, но эти отрывки (числом 3) несомненно подложны. Случайно тексты из Послания к Евреям (как это допустимо в отношении Послания к Филимону) у святителя Иринея отсутствовать не могли, так как в борьбе с еретиками было много поводов к тому, чтобы привести слова апостола Павла именно из этого послания. Следовательно, для святителя Иринея Послание к Евреям не принадлежит к Новому Завету, не есть священная новозаветная книга, на которую можно ссылаться как на непререкаемый священный авторитет. Однако в сохранившихся сочинениях святого отца можно находить следы его знакомства с Посланием к Евреям. Указывают до десяти мест, напоминающих слова Послания к Евреям. Мы приведем те места, где совпадение наиболее заметно.

Евр. 1, 3: *Держа все* ***словом силы Своей****...*	Св. Ириней: Бог, **Словом силы Своей** созидающий и творящий все видимое и невидимое[83].
Евр. 1, 13: *Кому когда из Ангелов сказал... седи одесную...*	Слову, Коему одному Он сказал: Седи одесную Меня и т. д. Пс. 109, 1[84].
Евр. 3, 5: *Моисей верен во всем доме Его, как служитель...*	Верному рабу Божию и пророку Моисею[85].
Евр. 10, 1: *Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей...*	Внешние очищения были даны во образ будущего, так как закон изображал как бы тень и представлял вечное во временном[86].

Таким образом, святитель Ириней знал Послание к Евреям, но не ссылался на него как на книгу Нового Завета. Это же самое положение подтверждается и некоторыми позднейшими свидетельствами. Евсевий Кесарийский читал не сохранившиеся до нашего времени сочинения святителя Иринея и сообщает: «Есть (у святителя Иринея) книга из разных рассуждений (διαλέξεων = проповедей?), в которой он упоминает о Послании к Евреям и так называемой Премудрости Соломоновой, приводя из них некоторые изречения»[87]. Как упоминает святитель Ириней о Послании к Евреям — Евсевий не говорит, но патриарх

Фотий в своей знаменитой «Библиотеке» описывает сочинение Стефана Говара, где между прочим сообщалось об Иринее, что Послание к Евреям он не считал за Павлово (οὐκ ἐκείνου εἶναι)[88]. Стефан Говар, следовательно, и говорит, что Ириней Послание к Евреям все же знал.

Итак, в Новом Завете Лионской Церкви при святителе Иринее было тринадцать посланий апостола Павла. Было известно Послание и к Евреям, но его не считали принадлежащим к числу книг новозаветных.

Если во главе Лионской Церкви стоял епископ малоасиец, через учителя своего Поликарпа даже связанный с апостолом Иоанном Богословом, то мы наперед можем предположить, что в Новом Завете Лионской Церкви должны быть все **писания апостола Иоанна**. Святитель Ириней не называет числа соборных посланий Иоанна, но у него имеются буквально приведенные тексты из первых двух посланий, хотя он выражается так, как будто ему известно лишь одно послание. Святитель Ириней пишет: «Иоанн, ученик Господа <...> в послании своем так свидетельствует нам». Следует выписка из **Первого** послания Иоанна (2, 18–22). Несколько ниже читаем: «Иоанн в своем вышеупомянутом послании заповедал». Но здесь встречаем уже 7 и 8 ст. **Второго** послания Иоанна. А затем непосредственно: «И еще говорит в послании», – приводятся два стиха из **Первого** послания (4, 1–2). Через несколько строк: «...Еще в послании говорит», – и снова стих из **Первого** послания (5, 1)[89]. Очевидно, здесь обыкновенная неточность выражения, по которой мы и теперь нередко говорим: «Апостол Павел пишет в Послании к Коринфянам» и т. п., как будто нам известно лишь одно Послание к Коринфянам. Несомненно, следовательно, что в Новом Завете святителя Иринея было **два** послания апостола Иоанна Богослова[90]. Но можно допустить, что там были и все **три** Иоанновых послания. Третье послание Иоанна по своему содержанию, подобно Посланию к Филимону, дает слишком мало поводов приводить из него тексты; притом оно так кратко. Отсутствие у святителя Иринея текстов из Третьего послания, может быть, простая случайность. А между тем допустить, что святитель Ириней в своем Новом Завете имел Второе послание Иоанна и не имел Третьего, трудно; в истории новозаветного канона, как увидим много раз впоследствии, эти два послания как бы неразрывно связаны между собою: они или вместе отсутствуют, или вместе находятся в составе Нового Завета той или другой Церкви.

Апокалипсис Иоанна Богослова несомненно причисляется святителем Иринеем к книгам Нового Завета. У святителя Иринея насчитывают до 29 текстов из Апокалипсиса. Есть из него одно изречение и в послании Лионской и Вьеннской Церквей к Церквам асийским и фригийским о гонении. Обыкновенно, приводя тексты из Апокалипсиса, святитель Ириней выражается так: «Иоанн (иногда прибавляется: ученик Господа) в Откровении говорит»[91]. Называет святитель Ириней Апокалипсис и «Писанием»[92], считая его откровения возвещенными от Духа Святого[93]. Писанием (γραφή) назван Апокалипсис и в послании Церквей Лионской и Вьеннской[94]. Святитель Ириней говорит и о происхождении Апокалипсиса. «Откровение было незадолго до нашего времени, но почти в наш век (ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς), под конец царствования Домициана[95]. Упоминает святитель Ириней даже о лучших и древних списках Апокалипсиса, где число зверя 666, а не 616[96].

Из прочих **соборных посланий** святитель Ириней определенно говорит лишь об одном Первом послании апостола Петра, на которое у него насчитывают до 9 ссылок. Иногда тексты из этого послания святитель Ириней приводит так: «Как Петр говорит **в своем послании**»[97]. Это, конечно, не значит непременно, будто святитель Ириней имел в своем Новом Завете **только одно** Петрово послание; однако совершенно неизвестно ничего и о том, было ли в его Новом Завете и Второе Петрово послание.

О посланиях Иуды и Иакова святитель Ириней не упоминает и текстов из них не приводит. О Послании Иуды еще можно предположить, что оно святителю Иринею было известно. Предположить это можно на том основании, что, как мы увидим, это послание вообще было известно на Западе (в Риме и Карфагене) среди новозаветных книг. О Послании же Иакова, наоборот, можно предположить, что его в Новом Завете Лионской Церкви не было; оно неизвестно и в других западных Церквах не только во II веке, но долгое время и после.

Кроме того, есть основание предполагать, что святитель Ириней в своем Новом Завете имел и еще некоторые книги в качестве авторитетных и священных. В одном месте своего сочинения «Против ересей» святитель Ириней доказывает, что мир сотворен Богом, и доказывает это различными текстами Священного Писания. Сначала приводит стих (1, 26) из книги Бытия; потом продолжает: «...Хорошо говорит **Писание** (ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα) – следует выписка из первой заповеди «Пастыря» Ерма, сочинения одного из харизматиков-пророков, написанного около середины II века. Далее: «Хорошо и пророк

Малахия говорит...» (Мал. 2, 10). «Согласно с этим и апостол говорит...» (Еф. 4, 6). «Подобно и Господь сказал...» (Мф. 11, 27)[98]. Таким образом, на «Пастыря» святитель Ириней ссылается наряду с книгами Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Слова из «Пастыря» стоят у него среди слов книги Бытия и пророка Малахии, и самый «Пастырь» назван Писанием. Евсевий и говорит об Иринее, что он не только знал «Пастыря», но и принимал его[99].

Обобщая все сказанное о Лионской Церкви, мы можем сделать такой общий вывод: **к концу II века в Новом Завете Лионской Церкви было четыре Евангелия, книга Деяний апостольских, тринадцать посланий апостола Павла** (кроме Послания к Евреям), **Апокалипсис, три послания Иоанна Богослова, одно Петра и, может быть, Послание Иуды, а также и «Пастырь» Ерма.** Послание к Евреям хотя святителю Иринею и было известно, но не принадлежало к новозаветному канону. Не было в каноне также Второго послания Петра и Послания Иакова.

О СОЧИНЕНИИ СТУДЕНТА П. АЛФЕРОВА НА ТЕМУ: «ЕВАНГЕЛЬСКОЕ УЧЕНИЕ О БРАКЕ (В СВЯЗИ С СОВРЕМЕННЫМИ СУЖДЕНИЯМИ О НЕМ)»

В своем сочинении студент Петр Алферов задается целью выяснить евангельское учение о браке путем истолкования относящихся к теме мест Евангелия и путем сравнения этого учения со взаимно противоположными воззрениями на брак Л. Н. Толстого и В. В. Розанова.

В Евангелии о браке говорится очень немного. Христос говорил о браке лишь в ответ на вопрос: «Можно ли разводиться с женой?» Естественно поэтому, что г-н Алферов обращается и к посланиям апостольским, и притом не с тою лишь целью, чтобы разъяснить евангельское учение. Относящиеся к делу евангельские тексты автор истолковывает хорошо: он выясняет терминологию, приводит множество древнецерковных и святоотеческих толкований. Особенно подробно говорит автор о разводе, причем разбирает католические взгляды на этот предмет, с которыми он познакомился по книге A. Otto — Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung. Münster, i. W., 1911. Для читателя сочинения совершенно ясно, что автор и работал, и думал над своей работой немало. Однако нельзя сказать, что вопрос свой он продумал до конца. В первой главе сочинения Алферова есть некоторое противоречие. Автор так говорит о браке: «Брак, по идее своей, нерасторжим и должен быть только одним в жизни каждого человека». Но, заканчивая свою полемику с католиками, автор пишет: «Сам Господь Иисус Христос, указав совершенный образец (?) истинного брака, по Своему милосердию, снисходя к немощи человеческой, указал единственную причину развода — супружескую неверность жены». Итак, что же? Расторжим брак или нерасторжим? Учил ли Христос о браке в его идеальной моральной сущности, или Он только поправлял ветхозаветный закон заповедей? Автор как бы колеблется между этими двумя существенно различными точками зрения на дело Христово. Автор как бы забывает, что о браке и разводе Христос говорит в Нагорной беседе, где ветхозаветной правде книжников и фарисеев Он противопоставляет Свои новозаветные идеалы. В той же первой главе сочинения у автора рассеяно немало и весьма дельных и правильных мыслей, но, к сожалению, эти мысли перемешаны с иными, уже законнического характера. Автор отдал дань «принятым» и распространенным толкованиям тех людей, которые и в Евангелии склонны находить юридический кодекс, правило на правило и заповедь на заповедь.

В той же первой главе сочинения Алферова можно отметить и еще один недостаток. Автор как бы привязан к определенным новозаветным текстам и вопроса о браке не рассматривает в связи с более общими идеями Нового Завета. Даже из пятой главы Евангелия от Матфея он как бы вырывает 31 и 32 стихи, мало обращая внимания на основные идеи Нагорной беседы Христа. Авторского внимания не привлекает и тот факт, что Сам Господь Иисус Христос родился не от брака. А между тем автор не стесняется даже сознательно делать отступления от темы для того, чтобы «нарисовать ту картину брачной жизни, которая создается на основе евангельского идеала». «Правда, — признается в данном случае автор, — прямых указаний на это в Евангелии нет, и наша задача будет как бы некоторым отступлением от темы».

Во второй главе г-н Алферов излагает и разбирает суждение о браке Л. Н. Толстого, а в третьей излагает и разбирает суждение о браке Розанова. В этих главах особенно хорошо автор излагает взгляд интересующих его писателей: его изложение кратко, последовательно и выразительно. Слабее критические замечания, где разбираются преимущественно ссылки Толстого и Розанова на отдельные евангельские тексты. В сочинении г-на Алферова представлены три взгляда на брак: евангельский, толстовский и розановский, но сравнения этих взглядов между собою не дано; читатель сам должен догадываться о преимуществах взгляда евангельского; автор только отсылает к сказанному в первой главе. Кроме того, в двух последних главах встречаются и уклонения в сторону. [Так] автор кратко излагает религиозно-нравственную философию Толстого; [кроме того] видим целый отдел: «Суждение В. В. Розанова о поле» [и далее] характеризуется «христианская концепция» Розанова. Отвлекаясь от темы, автор начинает писать о Толстом и Розанове вообще, без отношения к евангельскому учению о браке.

Есть в сочинении г-на Алферова и мелкие ошибки.

Он занимается вопросами и текстологического характера, обнаруживая достаточно умения разбираться в критическом аппарате 8-го издания Тишендорфа, но разобраться самостоятельно в авторитетности того или другого чтения он, по-видимому, не может: сделав подробную текстологическую справку к Мф. 19, 9, г-н Алферов пишет вдруг такое заключение: «Первое чтение "μὴ ἐπὶ πορνείᾳ" нужно признать за более достоверное согласно с научным авторитетом проф. Н. Глубоковского». В справке к Мф. 5, 32 автор не понял у Тишендорфа ссылки на Василия Великого: «Bas. 3, 297, allud», то есть alludit — он передает: «Василий 3, 297, несерьезно» (?!). В подстрочнике Тишендорфова издания автор не понимает слов spectat и spectant, которые он переводит — «рассматривает» и даже «рассматриваются».

[В сочинении] представляется, будто автором комментария на Евангелие от Матфея в 8-м томе «Толковой Библии» был проф. А. П. Лопухин, а автором комментария на Евангелие от Марка в Kommentar zum Neuen Testament, herausgegeben von prof. Th. Zahn, называется сам Theodor Zahn.

В Ин. 14, 15 г-н Алферов вычитывает заповедь о целомудрии.

[Кроме того, в работе] смешиваются понятия моногамии и единобрачия.

Автор приводит в доказательство нерасторжимости брака слова Афинагора, но не замечает, что Афинагор в данном случае говорит нечто большее, так как он называет прикровенным прелюбодеем и того, кто отступает от первой жены, **хотя бы она и умерла**.

Приведя Мф. 5, 48: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный,* — автор восклицает: «Вот путь к достижению спасения!» Где же в этих словах **путь**-то?

Слова апостола Павла (1 Кор. 6, 18) почему-то выдаются за слова св. Киприана Карфагенского.

Напрасно думает автор, что у св. Киприана в Epist. 62, 4 (Ph. 4. Col. 370) говорится о нецеломудренном **настроении**: автор не утверждал бы этого, если бы внимательнее прочитал все письмо святого отца к Полигонию о девственницах и заметил те мероприятия, какие святой отец советует применить к девственницам. («По строгом освидетельствовании дев...» Едва ли это можно применить к настроению!)

В качестве авторитета приводятся слова фарисеев (Ин. 9, 31)!

Читаем: «Л. Н. Толстой, если мы не ошибаемся, всецело присоединяется к пониманию πορνείᾳ im inklusiven Sinne». Несомненно, автор ошибается: между толкованием παρεκτὸς λόγου πορνείας во включительном смысле католическими авторами (например A. Otto) и толстовским толкованием этих слов общего нет ровно ничего.

Встречаются, наконец, в сочинении и неправильные выражения. «В связи с терминологией слова σάρξ». «Тертуллиан объясняет второй брак, как действием против воли Божией». «Установить их разночтение». «Предложение, выраженное Христом за общеупотребительное». «Воззрение Розанова о браке». Сочинение г-на Алферова начинается такими словами: «Вопрос о браке занимает бесспорно одно из самых крупных мест в ряду культурных учреждений».

Но все эти выражения являются лишь редкими исключениями; вообще же сочинение написано языком совершенно литературным, написано просто и живо, читается легко и с интересом. Видно, что автор занимался разработкой своего вопроса с увлечением и неослабевающим интересом. Сочинение г-на Алферова не наполнено сырым материалом; весь материал прошел через авторскую личность и обработан самостоятельно. Даже тогда, когда автор говорит чужими словами, он берет лучшее и наиболее выразительное. Сочинение г-на Алферова, как выше указано, не без недостатков; недостатки есть и существенные. Но достоинства сочинения могут примирить рецензента и с недостатками.

Степени кандидата богословия студент Петр Алферов достоин.

О СОЧИНЕНИИ СТУДЕНТА М. ВВЕДЕНСКОГО НА ТЕМУ: «СОТЕРИОЛОГИЯ СВЯТОГО АПОСТОЛА И ЕВАНГЕЛИСТА ИОАННА БОГОСЛОВА»

Сочинение студента М. Введенского представляет не столько научное исследование, сколько богословское рассуждение, диссертацию в собственном смысле слова. Автор читал и перечитывал писания Иоанна Богослова и размышлял над ними. Но к творениям Иоанна Богослова он подошел не без подготовки: он постоянно памятует о сотериологии церковной и святоотеческой, почему положения этой сотериологии вычитывает у новозаветного Богослова и его сотериологию поясняет и дополняет догматическими суждениями церковных писателей позднейшего времени. Особенно усердно автор пользуется творениями св. Афанасия Великого. Но и творения самого Иоанна Богослова г-н Введенский не читал только, но и изучал, пользуясь разнообразными научными пособиями. Однако же автор выдерживает в своей работе характер именно рассуждения; сочинение написано почти совсем без обычного «научного аппарата». Ссылки на научные труды у г-на Введенского скорее случайны: он ссылается на них только там, где они оказали ему какую-нибудь услугу. С начала до конца сочинения г-н Введенский ведет непрерывную цепь своего рассуждения по своему собственному плану. С мнениями иначе мыслящих о богословии Иоанна г-н Введенский обыкновенно не считается.

Учение святого Иоанна Богослова в сочинении представлено полно и разносторонне.

В коротеньком предисловии автор замечает, «что в деле спасения центральное положение занимает личность Спасителя», а потому автор прежде всего и ставит себе целью уяснить учение Иоанна Богослова о Лице Спасителя, но предварительно уясняет учение о Логосе, как оно раскрыто было в философии. Впрочем, автор ограничивается только учением о Логосе Филона, о котором и пишет первую главу, всецело основываясь на труде проф. М. Д. Муретова.

Во второй главе излагается «учение Иоанна Богослова о Лице Иисуса Христа как воплотившегося Божественного Логоса». В конце главы автор ставит вопрос о цели воплощения. «Если Сын Божий пришел для того, чтобы спасти мир — σωτηρεῖν — сделать целым, здоровым, то мир очевидно находился в состоянии болезненном, почему имел нужду в спасении». Отсюда автор делает переход к учению апостола Иоанна о зле и грехе в мире. Этому учению посвящена третья глава сочинения.

В четвертой главе автор говорит о Христе как Искупителе мира.

В пятой — о плодах искупительного дела Христова.

В шестой изложено «учение о спасении человека».

Распорядок глав сочинения может вызывать возражения. Почему, например, автор учение о Лице Христа и о деле Его разделил на две главы, между которыми вставил главу о грехе? Нельзя также согласиться с автором, что в истории учения о Логосе можно ограничиться одним только учением Филона. Хотя бы и кратко следовало сказать о Логосе в греческой философии и в раввинской теософии. Ведь к раввинской теософии автор иногда прибегает. Кроме того, учение Филона о Логосе в сочинении автора стоит как-то особняком. Автор ничего не сказал о том, для чего ему, пишущему о сотериологии святого Иоанна Богослова, потребовалось писать о Филоне Александрийском.

Первая глава сочинения г-на Введенского начинается так: «Филон является представителем александрийской синкретической философии».

А кончается: «Теперь мы можем перейти к учении Иоанна Богослова о Логосе».

Можно сказать, что все заимствования из книги профессора М. Д. Муретова, которыми наполнена первая глава, остались совершенно бесследными для дальнейшего содержания сочинения.

Решительно неудачными следует назвать заглавия 4 и 5 отделов сочинения, где мы видим совершенно чуждые богословию святого Иоанна термины — «Искупитель», «искупительное дело», эти термины у автора не случайность; он склонен учение Иоанна Богослова о спасении протолковать в смысле учения об искуплении, утрируя для этого плохо им выясненное понятие «Агнца Божия». Вводя в богословие святого апостола Иоанна чуждые ему термины, автор под эти термины подставляет иногда иоанновское содержание. Глубокой тайной искупительного дела г-н Введенский называет «создание нового совершеннейшего творения». На дело Христово автор обыкновенно и смотрит как на создание новой жизни, в которой «христиане делаются новой тварью, обладая всеми теми благами жизни вечной, которые реально воплощены в Спасителе нашем». «Во Христе миру открылась вечная Божественная жизнь и новое творение в лице Его человеческой природы. Люди получили возможность быть причастниками этой жизни». Ряд этих мыслей, конечно, трудно подвести под понятие искупления. Но у автора есть и другой ряд мыслей, мало согласных с отмеченными. «По библейскому воззрению, смерть не только естественное следствие греха, но и наказание Божие, результат проклятия Богом всей твари. Следовательно, Христос, приняв добровольно на Себя все естественные следствия греха и порока, ставил Себя под проклятие Божие». «Во всем деле спасения исключительное положение занимают страдания, скорби и смерть Господа Иисуса Христа. В отношении ко Господу они являлись великою жертвой Его бескорыстной любви. В отношении же к людям они являются средством для обращения к Богу и спасения. Отсюда (?) страдания Христа Спасителя были той великой жертвой, которую принес Он ради нашего спасения». На последней странице своего сочинения г-н Введенский говорит «о Христе как о жертве, принесенной за спасение мира», оставляя без всякого выяснения понятие ἱλασμός. Но вдруг в последних строках читаем: «Эта жертва Христа является чудодейственной силой в истории мира. Она создала новое человечество, которое, будучи не от мира сего, открывает в жизни своей совершенство своего Создателя Бога». Как именно **жертва** создает новое человечество, этого мы в сочинении г-на Введенского понять не могли. Да и вообще мы думаем, что понятие «жертвы» и «нового человечества» взяты из различных идейных областей. Введение автором в сотериологию святого Иоанна Богослова в излишней мере юридических элементов лишает самую сотериологическую систему Богослова определенности.

Впрочем, таким впечатлением мы, возможно, обязаны недостаткам авторского изложения. Автор пишет просто, но не всегда его суждения ярки и определенны, не всегда его рассуждения стройны и строго последовательны.

Можно автора еще упрекнуть за то, что он выясняет лишь некоторые из понятий сотериологической системы святого Иоанна Богослова, оставляя большую их часть без всякого специального выяснения. Так же поступает автор и с греческим новозаветным текстом: в одних случаях он, хоть и кратко, его толкует, в других – просто приводит греческие фразы рядом с русскими или славянскими, неизвестно с какою целью.

Обнаруживая свою начитанность в святоотеческой литературе, автор иногда как бы забывает про Иоанна Богослова: порою кажется, что он начинает излагать учение о спасении св. Афанасия Великого. А между тем автор, по-видимому, недостаточно использовал комментарий на Евангелие Иоанна Богослова в творениях св. Кирилла Александрийского.

Как на мелкие недочеты сочинения г-на Введенского можно указать на то, что он очень часто забывает под строкой ставить цитаты, иногда ставит цитаты неверные и вообще цитирует использованные книги неточно. [И еще] автор различает веру инстинктивную и сознательную. Что это может значить?

Нужно, однако, признать, что указанные существенные недостатки работы г-на Введенского объясняются самым ее характером. В таких вопросах, как вопрос о спасении, каждый имеет свои взгляды и всегда обнаруживает свою индивидуальность. Написать богословский трактат, удовлетворяющий других, несравненно труднее, нежели составить научно-богословское исследование. Уже то, что автор берется за выяснение важнейшего учения всякой богословской системы, должно быть поставлено ему в большую заслугу. Обнаруженная же г-ном Введенским осведомленность в богословии святоотеческом и способность самостоятельно богословствовать о спасении по писаниям апостола и евангелиста Иоанна дает ему полное право получить ученое звание кандидата богословия.

О СОЧИНЕНИИ СТУДЕНТА А. ЛЮБИМОВА НА ТЕМУ: «СУД НАД ИИСУСОМ ХРИСТОМ»

Студент Александр Любимов в своем сочинении излагает подробную историю суда над Господом Иисусом Христом по каноническим Евангелиям и по апокрифическим памятникам. Все свои источники автор изучил весьма внимательно и историю суда излагает шаг за шагом. Он воспользовался при изучении источников доступными ему научными пособиями; апокрифическими памятниками пользовался даже и в рукописи (Синод. б-ки, № 435). Для исторического освещения суда над Господом Иисусом Христом автор дает описание еврейского уголовного процесса и римского судопроизводства. Приводя подробности из апокрифических памятников, автор тщательно отмечает особенности того или другого апокрифа и даже особенности редакций одного и того же памятника. Все сочинение написано простым и понятным языком. Автор поставил себе при написании сочинения скромные цели и скромно идет по пути к их осуществлению. В этом отношении автор заслуживает даже упрека, так как он доходит до неразборчивости в своих источниках и пособиях. Он пользуется в качестве пособий и статьями Московских епархиальных ведомостей, и приложениями к Русскому паломнику, и Душеполезным чтением, и «Иудейскими древностями» в переводе Самуйлова. Часто автор слишком доверяет апокрифическим памятникам, так что в сочинении перемешаны факты исторические и апокрифические. Он, например, серьезно обсуждает вопрос о том, как Пилат мог произнести обличительную речь против иудеев, о которой говорят апокрифы. Ссылается автор на письмо Лентула, даже на легенду, изданную (!) шведской писательницей Лагерлеф. Иногда автор на свои пособия смотрит как на источники, почему у него, например, читаем: «О столкновении Господа с моста сообщает и проф. Маккавейский в своем труде и т. д.» Особенно часто автор в качестве источника пользуется сочинением «Страдание и смерть Господа нашего Иисуса Христа, истинно и обстоятельно изображенные, или чудный образ Христов, достойный замечания, удивления, жалости и подражания всякому христианину, чтением услаждающемуся» (1824). Проверять пособия и самому доходить до источников не в обычае г-на Любимова, почему он, например, в подтверждении того факта, что указания на «акты Пилата» у древних писателей начинаются со II века, считает достаточным сослаться на Порфирьева.

Экзегетическим анализом евангельского текста г-н Любимов занимается мало; богаче у него сторона историко-археологическая. Это объясняется опять тем, что историко-археологических сведений больше давали автору находившиеся у него под руками пособия. Автор нередко занимается психологией отдельных лиц, предполагая, что они могли думать и чувствовать, но мало говорит о настроении, например, той толпы, которая просила отпустить Варавву.

В сочинении г-на Любимова очень много мелких недосмотров. Он впадает, например, в противоречие по вопросу о клятве в еврейском уголовном процессе: то говорит, что клятва не допускалась, то о некоторых свидетелях, отказывавшихся клясться, предполагает, что это были последователи Христа, так как в Ветхом Завете клятва не запрещалась.

Читаем: «Слово “рай” происходит от персидского слова и означает “рай”».

Видим буквально следующее: «Характерную особенность этого текста представляют скорбные речи разных лиц, как-то св. Берната, Аньсельмуса — “велебного доктора”, Адамасцениуса “у своем казании” (вероятно в Казани?), Ориенса».

Получается, будто Th. Mommsen разделяет предположение Маккавейского.

Встречаются в сочинении и стилистические шероховатости. «Установление новозаветного Таинства Евхаристии произошло сидя после речи о страданиях». «Найти свидетелей для приговорения Спасителя к смерти». «Читая канонические повествования о суде над Спасителем у Пилата, остается впечатление полного отсутствия определенного юридического процесса». Встречаются у автора «герольды», «штандарты».

Весьма значительно страдает в сочинении орфография, хотя вина автора в этом отношении лишь частичная, так как переписывал сочинение он не сам.

Таким образом, сочинение студента Любимова не дает чего-либо важного в научном отношении, но автор достаточно обнаружил свою трудоспособность и литературную подготовленность. Сочинение г-на Любимова представляет даже интерес в качестве попытки систематической сводки апокрифических сказаний о суде над Господом Иисусом Христом.

Кандидатской степени студент А. Любимов заслуживает.

ПРИМЕЧАНИЯ

Во второй том Собрания творений священномученика Илариона (Троицкого) вошли богословские исследования, опубликованные в период с 1908 по 1916 год. Все произведения размещены в хронологическом порядке. Текст печатается с незначительными стилистическими исправлениями, слова, вставленные для ясности, заключены в прямые скобки. Цитаты Священного Писания выделены курсивом. Авторская разрядка и курсив в тексте настоящего издания даны прямым полужирным шрифтом.

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ПРОРОЧЕСКИЕ ШКОЛЫ.

БИБЛЕЙСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭТЮД

Печатается по изданию: Ветхозаветные пророческие школы. Библейско-исторический этюд. – Вера и разум. 1908. № 18–20. Подписано: Владимир Троицкий.

Одна из ранних работ будущего святителя, написанная им во время учебы в Московской духовной академии.

На основании исторического свидетельства Священного Писания Ветхого Завета автор описывает зарождение, характер, внешнее и внутреннее устроение пророческого служения в древнем Израиле, так называемых пророческих школ.

[1] Монографии, посвященные специально пророческим школам, были, но именно только были; они принадлежат к прошлым и позапрошлым столетиям.

Таковы: J. Alting. Historia Academiarum Hebraeorum. 1687; Werenfel. Dissertatio de scholis prophetarum. Basel, 1701; Zinck. Dissertatio de prophet. scholis. Göttingen, 1737; Hering. Abhandlung von der Propheteuschulen. Breslau, 1777; Schweyler-Mieg. De prophet. scholis, quas ferunt commentationes theolog. part. Strassburg, 1833. Понятно, что эти древние книги известны только по названиям, из более сохранившихся таких же древних книг, например: Vitringa. De synagoga vetere. Weissenfels, 1726, а главным образом, из единственной сколько-нибудь новой монографии: Guil. Rud. Kranichfeld. De iis, quae in Testamento vetere commemorantur, prophetarum societatibus. Berolin, 1861, где дан список всех раннейших монографий, посвященных вопросу о пророческих школах. Но самое сочинение Кранихфельда едва ли можно назвать монографией; это, скорее, брошюра объемом около 60 страниц. Кроме того, брошюра Кранихфельда составляет библиографическую редкость.

[2] Нужно, однако, сказать, что все эти замечания большею частью отрывочны и не дают определенного представления об институте пророческих школ в его целом. Библейские комментарии только в лучшем случае уделяют пророческим школам несколько страниц сряду, как это видим, например: Carl Friedrich Keil. Die Bücher Samuels. Biblischer Commentar über das Alte Testament / Herausgeg. von C. Fr. Keil und Franz Delitzsch, Th. 2. Bd. 2. Leipzig, 1864. S. 146–151. Другие комментарии ограничиваются только экзегезисом относящихся стихов. Энциклопедии же иногда не уделяют пророческим школам особых статей, а говорят о них в статьях, посвященных ветхозаветному пророчеству вообще. См., например, Real-Encycklopädie für protestantische Theologie und Kirche / Herausgeg. von Herzog. 2-te Aufl. Bd. 12 (далее – Herzog. RE^2).

[3] Наиболее известные труды такого рода – Kuper'a, Duhm'a, Ewald'a, Orelli, Knobel'a, Sartorius'a, Stier'a, Maybaum'a и под. В русской литературе о пророческих школах можно находить сведения в «Библейской истории» Лопухина. Т. II, в диссертации

Я. А. Богородского «Еврейские цари» (Казань, 1885), и в диссертации М. Вержболовича «Пророческое служение в Израильском (десятиколенном) царстве» (Киев, 1891), где есть обширная (с. 226–288) глава 4 «Общества сынов пророческих, или так называемые пророческие школы». Есть несколько небольших и малозначительных статей в духовных журналах за старые годы.

[4] Особенно типичным исследованием этого рода можно назвать: Dr. Siegmund Maybaum. Die Entwickelung des israelitischen Prophetenthums. Berlin, 1883.

Regenbogen-Bibel (нем.) — т. н. «радужная Библия», критическое издание Библии, вышедшее в кон. XIX в., в котором, согласно теории «четырех источников» Пятикнижия, текст был напечатан соответственно четырьмя разными цветами. — *Прим. ред.*

[5] См.: Keil. Op. cit. S. 74; М. Вержболович. Цит. соч. С. 230–231.

[6] Пророческий же сонм, упоминаемый в 1 Цар. 10, 5, 10, мог и не иметь постоянного местожительства в Гиве. Может быть, сонм пророческий совершал только религиозную процессию, на что, по-видимому, намекает то обстоятельство, что сонм пророков сходил с холма и имел при себе музыкальные инструменты, небелы, кипноры и др. Это предположение допускает и Keil (Op. cit. S. 74), вопреки утверждению Вержболовича, будто Keil склоняется к противоположному мнению (Цит. соч. С. 230. Прим. 1). Vitringa в «De synagoga vetere», где есть содержательная «Dissertatio de publicis scholis Prophetarum» (C. VII. P. 349–361), однако же, замечает, что, без сомнения, на холме, с которого сходил первый упоминаемый сонм пророков, была школа пророческая («haud dubie, quod Prophetarum ibi schola fuerit». P. 356).

[7] М. Вержболович. Цит. соч. С. 232–233.

[8] «Also nicht die Forderung des Königs, sondern die Art und Begründung dieser Forderung war es, die Samuels und lehovas Missfallen erregte, und womit das Volk sich versündigte» — замечает F. M. Zahn в миниатюрной брошюрке «Samuel der Prophet und Reformator. Ein Beitrag zum Schriftverständniss» (Brämen, 1873. S. 33).

[9] М. Вержболович. Цит. соч. С. 235.

[10] S. Maybaum. Op. cit. S. 38–39.

[11] Ibid. S. 7–29 («Die vorsamuelische Zeit»).

[12] По крайней мере, на то время, пока пророческие школы были под личным руководством Самуила. Ibid. S. 49.

[13] Ibid. C. 1. S. 41–12.

[14] М. Вержболович. Цит. соч. С. 11.

[15] Kosem от глагола kasam, который означает «заклинать». В Ветхом Завете kosem означает того, кто испытывает волю богов через заклинательные формулы, вообще означает суеверного гадателя. В этом смысле kosem употребляется о ложных пророках во Втор. 18, 10, 14; 4 Цар. 17, 17; Мих. 3, 6, 7, 11; Ис. 3, 2; о Валааме — в Нав. 24, 9–10 (славянское «волхв»), о филистимских пророках в 1 Цар. 6, 2; также об Аэндорской волшебнице в 1 Цар. 28, 7. О еврейских истинных пророках kosem не употребляется.

[16] Такие люди были и при начале деятельности пророка Самуила. Самуил не создал пророческих сонмов из ничего, но он ранее бывшие общества призвал себе на помощь в деле религиозно-нравственного возрождения народа, и сам оперся на сонмы пророков. Конечно, формирование пророческих сонмов, призванных к деятельности Самуилом, подвинулось далеко вперед. Ср.: F. M. Zahn. Op. cit. S. 26–27.

[17] Это время «die Heldenzeit des Prophetenthums», по выражению Maybaum'a. Op. cit. S. 60.

[18] Это обстоятельство особенно выставляет Keil. Op. cit. S. 147–148. То же самое см.: М. Вержболович. Цит. соч. С. 248.

[19] Такое непрерывное существование пророческих школ решительно доказывает Майбаум. Op. cit. S. 46–47.

[20] Так можно думать на основании 4 Цар. 6, 21 и 4 Цар. 13, 14. Ср.: 4 Цар. 2, 12.

[21] «Similitude, inquam, mihi in hac locutione videtur desumpta abeo, quod ilia aetate cultores literarum *edita* urbium aut agrorum loca elegerint, iu quibus scholos suas aperuerunt». Vitringa. Op. cit. P. 352.

[22] Подробно об этом см.: М. Вержболович. Цит. соч. С. 284–286. Oehler пишет: «In dem später nicht vorkommenden 'ben nabi' dieser Stelle liegt die letzte Spur der Prophetenschulen». Herzog. RE^2. Bd. 12. S. 278.

[23] По хронологической таблице Евальда этот период обнимает 111 лет.

[24] См.: Проф. С. С. Глаголев. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Харьков, 1900. С. 105.

[25] «Diese Partei hat im ganzen Laufe der judischen Geschichte ihren nicht zu unterschätzenden Einfluss ausgeübt und bestand unter verschiedenen Namen bis zu Zerstörung des zweiten Tempels fast ununterbrochen fort». Dr. Ioseph Stier. Priester und Propheten, ihr Wirken und gegenseitiges Verhältniss. I Theil. Wien, 1884. S. 13.

[26] М. Вержболович. Цит. соч. С. 231–232. Я. А Богородский. Цит. соч. С. 92.

[27] См.: Keil. Op. cit. S. 148: «Wir auch diese Gemeinschaften Prophetenschulen nennen können». Особенно решительно эту мысль выражают еврейские ученые, переводя Наваф через damum doctrinae. «Quod judaei interpretes in utroque hoc loco celebrem Academiam fuisse doceant; uno quod Najoth Academiae Romanae nomen fuisse scribant, sic dictae, quod Doctrinae et pietatis sedes esset, docte commenstravit Altingius (Hist. Academiarum Hebraeorum)». Vitringa. Op. cit. P. 355–356.

[28] Называют еще «пророческими или миссионерскими семинариями», «пророческими обществами» (Кранихфельд) и под. См. об этом у Вержболовича: Цит. соч. С. 278–284.

[29] «Wenn sie dasselbe am Jordan bauen, so lässt sich nicht wohl denken, dass es nur zum Versammlungslocale dienen sollte, nach dem sie aus der Ferne zu pilgern hätten, sondern nur annehmen, dass sie dort gemeinsam wohnen und unter der Leitung des Propheten sich auch gemeinsam versammeln wollten». Keil. Op. cit. S. 146–147.

[30] Herzog. RE^{2}. Bd. 12. S. 276. Vitringa в «De synagoga vetere». P. 356: «Illa Gymnasia sive coenobia Sophorum aedeficata fuisse diu in locis, exalsis, sive in urbe, sive extra urbem».

[31] Вообще см.: Иер. 1, 6, 7; Исх. 33, 11 и под. Существительное na'ar происходит от однозвучного глагола, который означает издавание глухих звуков — рычать, говорить в нос и под. Существительное na'ar, по остроумному толкованию некоторых, означает человека в переходном от отрочества к юности возрасте, когда у молодого человека меняется голос и он говорит глухо.

[32] Так, особенно Майбаум утверждает, что пророки носили особую одежду, «wie die Priester im Amte». Op. cit. S. 42–43.

[33] «Im übrigen wird allerding's die Lebensweise der Propheteu dem Ernste ihres Berufes entsprochen haben. Schon ihre äussere Erscheinung sollte ihren Widerspruch mit dem weltförmigen Treiben ankündigen», — рассуждает Oehler. Herzog. RE^{2}. Bd. 12. S. 277.

[34] «Неодетый», aram, γυμνός, не означает совершенной наготы, а употребляется о том, кто снял с себя верхнюю одежду. Ср.: Ис. 20, 2; Мих. 1, 8; Ин. 21, 7. См. также: Keil. Op. cit. S. 144.

[35] «An vero id heic significetur, ambigo, et lectori relinquo expendendum». Vitringa. Op. cit. P. 631.

[36] Такое отшельничество сынов пророческих особенно подчеркивает блаженный Иероним в Письме 4-м к Рустику «De forma vivendi»: «Filii prophetarum, — пишет Иероним, — aedificabant sibi casulas propter fluenta Iordanis, et turbis urbis derelictis, polentae et herbis agrestibus victitabant» (cap. 7). То же Иероним повторяет и в 13-м письме к Павлину: «Filii prophetarum habitabantis agris et solititudinibus et faciebant sibi tabernacula propeter fluenta Iordanis» (cap. 5). Эразм тоже говорит, что сыны пророческие «semoti ab oppidorum frequentia vitam agerent in solititudine, quum hodie nusquam esse malint, quam in densisima frequentia hominum, praesertim divitum et crassulorum». См.: Vitringa. Op. cit. P. 351 и Keil. Op. cit. S. 148. Сам Vitringa тоже сочувствует признанию отшельничества сынов пророческих. «Nec abhorreo, — говорит он, — tamen a sententia, quad saepe loca elegerint deserta, a consuetudine hominum longius remota; montes sive in urbibus ipsis, sive extra urbes, quippe qui contemplationi et meditationi rerum divinarum bene conveniunt». Op. cit. P. 350.

[37] О психологии пророчества см.: Федор Владимирский. Состояние души пророка при откровении Духа Святого. Харьков, 1902. С. 1–71.

[38] Dillmann форму hitnabbe объясняет в смысле — «являть себя пророком», быть вдохновенным. Handbuch der Alttestamentliche Theologie. S. 475. Ф. Владимирский. Цит. соч. С. 39–40. Прим.

[39] Там же. С. 18.

[40] См.: Dr. Iosiph Stier. Op. cit. S. 17–19. Vitringa. Op. cit. S. 77–357–358. А. П. Лопухин. Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Т. 2. СПб., 1890. С. 680 и след.

[41] М. Вержболович. Цит. соч. С. 255.

[42] Так, Элер, Кейль, Майбаум, Кнобель, Богородский и др. См.: М. Вержболович. Цит. соч. С. 254. Прим. 1.

[43] Кроме научных целей, по мнению ученых из деистов, пророческие школы преследовали еще цели политической оппозиции. Другие считают пророческие школы рассадниками ягвеизма; в них выработалась система ягвеизма, и они же ввели ее в ветхозаветный канон. См.: Herzog. RE^2. Bd. 12. S. 271. Anm. Взгляд на пророческие школы как на учебно-философские учреждения решительно высказывает Vitringa: «Certe hi prophetarum filli fuerunt philosophi, vel, si, vis, theologi et theologiae candidati ac alumni, scientiae rerum divinarum sedulo incumbentes sub duetu unius alicujus exercitati doctoris». Op. cit. P. 350. Так же Tenneman, Meiners, Winer и др.

[44] См.: Проф. свящ. А. А. Глаголев. Книга Притчей Соломоновых. — Толковая Библия. Т. 4. СПб., 1907. С. 423.

[45] Epist. ad Rusticum: «...quos monachos in Vetere Testamento legimus». Epist. ad Paulinum: «Noster (monachorum) princeps Heliaz, noster Heliseus, nostri duces filii prophetarum».

[46] «Sieht man auf Zweck und Ziel des Mönchthums, so steht dasselbe in directem Widerspruche mit dem Berufe des Prophetenthums». Keil. Op. cit. S. 148.

[47] Майбаум в числе изучавшихся предметов считает: музыку, поэзию, историю и генеалогию, законы.

[48] М. Вержболович. Цит. соч. С. 264.

[49] Там же. С. 265.

[50] «Μὴ ὑπερέδητε αὐτούς· αὐτοί γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων». Διδαχή. XV, 2. Die apostelischen Väter / Herausgeg. von F. X. Funk. Zweite, verbesserte Auflage. Tübingen, 1906. S. 8. Подробно см.: Проф. А. П. Лебедев. Харизматические учители первенствующей Церкви I и II века. Собрание церковно-исторических сочинений. Т. 10. М., 1905. С. 3–26.

[51] См. отзыв проф. Н. Н. Глубоковского: Церковные ведомости. 1908. № 12. С. 573-574. Прим.

[52] Знаменитые отцы Церкви не только обучались в языческих школах, но получили церковное воспитание в клире епископа и аскетическое воспитание в пустынном и монастырском уединении. Такому воспитанию и были они обязаны своей последующей славной деятельностью на пользу Церкви в период ее расцвета. См. подробно об этом: Проф. В. Ф. Певницкий. Образование отцов проповедников IV века. — Труды Киевской духовной академии. 1892. Т. 3. С. 272–304.

ОСНОВНЫЕ НАЧАЛА ВЕТХОЗАВЕТНОГО СВЯЩЕНСТВА И ПРОРОЧЕСТВА

Печатается по изданию: Основные начала ветхозаветного священства и пророчества. — Вера и разум. 1909. № 9–10. Подписано: Владимир Троицкий.

Данная работа, также как и предыдущая, относится к периоду обучения в академии и освещает историю, особенности служения и место священства и пророчества в теократическом обществе богодухновенного народа.

[1] Считаем необходимым сказать несколько слов о характере предлагаемого рассуждения. В основе его поставлено молчаливо признаваемое положение, что Библия есть источник, ценный одинаково во всех частях. Поэтому мы совершенно оставляем в стороне критику текста и полемику с рационалистическими взглядами представителей современной библейской гиперкритики, каковы Штаде, Велльгаузен, Липперт (Allgemeine Geschichite des Priesterthums B. A. II.), Майбаум (Die Entwickelung des altisräelilischen Priesterthums. Breslau, 1880; Die Entwickelung des isräelitischen Prophetenthums. Berlin, 1883) и под. Предлагаемое рассуждение написано, главным образом, по Библии. Библия, симфонии, конкорданции и еврейские словари — вот наши главнейшие пособия.

Принципиальные рассуждения о пророчестве и священстве рассеяны по различным трудам. Указание литературы о пророчестве можно найти в диссертации М. Вержболовича «Пророческое служение в Израильском (десятиколенном) царстве» (Киев, 1891). О священстве — в диссертации свящ. Георгия Титова «История священства и левитства ветхозаветной церкви, от начала их установления при Моисее до основания Церкви Христовой, и отношение их к жречеству языческому» (Тифлис, 1878. С. 5–13). Принципиальное содержание имеет и журналь-ная полемика по поводу этой диссертации. См. статьи: свящ. Г. Титов. К вопросу о ветхозаветном священстве и левитстве. — Странник. 1879. Июль–август. С. 184–189. Проф. Ф. Г. Елеонский. О ветхозаветном священстве. — Христианское чтение. 1879. Т. 2. С. 606–638; и «Заключительные объяснения по вопросу о ветхозаветном священстве» — статья свящ. Титова с пояснительными примечаниями под строкой проф. Елеонского (Христианское чтение. 1880. Т. 2. С. 453–530). В самое недавнее время появилось еще несколько статей о пророчестве и священстве. Таковы: Проф. А. И. Покровский. Ветхозаветный профетизм как основная типическая черта библейской истории Израиля. — Богословский вестник. 1908. Т. 1. С. 764–793; и отдельной брошюрой (Сергиев Посад, 1908). Здесь указана и новейшая литература предмета (Богословский вестник. С. 767–769). Впрочем, в самой статье дается преимущественно историческая характеристика профетизма, изображается «историческая эволюция ветхозаветного профетизма» (Там же. С. 769–770). Принципиальное содержание имеют оригинальные статьи проф. М. М. Тареева «Ветхозаветное царство и пророчество» (Христианин. 1907. Т. 3. С. 529–561). То же и в Полном собрании сочинений. «Жизнь и учение Христа». Ч. 2. Сергиев Посад, 1908. С. 81–109 (о пророчестве) и «Ветхозаветное священство» (Там же. С. 64–74). Сюда же должно отнести и статьи Е. А. Воронцова «Откровение во пророках и откровение во Христе» (Вера и разум. 1908. Т. 1. С. 28–44) и «Воззрения ветхозаветных пророков на пастырство и их оценка недостатков современного им пастырского (левитского) служения» (Вера и разум. 1908. Т. 1. С. 579–593 и 723–739. Т. 2. С. 17–34). Впрочем, указывая эту литературу, мы все же слагаем с себя обязанность излагать и критиковать чьи бы то ни было взгляды. Мы будем излагать только или почти только то, что мы нашли в Библии; на библейские цитаты мы не будем скупиться, а всякие другие оставляем при себе, как малополезные читателю.

[2] Еврейский таргум в некоторых местах, как Быт. 41, 45; Пс. 109, 4 (*Ты священник вовек по чину Мельхиседека*) и др. передает kohen через rabba-status emphatiens от rav, — которое, по употреблению особенно в книге пророка Даниила, означает вельможу, первого в государстве, rav=princeps (см.: Дан. 4, 33; 5, 1, 3; 6, 17 и др.). Особенно ясно значение слова kohen выступает там, где оно употребляется для обозначения не священников, а других лиц. Так, во 2 Цар. 8, 18 сыновья Давида названы kohanim, но параллельное место 1 Пар. 18, 17 называет сыновей Давида первыми при дворе harischonim, множ. число от rischon, обозначающего первого по времени, по сану, по достоинству. Священники называются kohanim, следовательно, как первые в религиозном отношении, стоящие впереди.

[3] S. Maybaum. Die Entwickelung des israelitischen Prophetenthums. S. 24–25; вообще об уриме и туммиме. Ibid. S. 24–28. Maybaum указывает и некоторую литературу об уриме и туммиме. Ibid. S. 25. Епифаний. Панарий. 1.

[4] Ròë есть причастие от глагола ra’a, который означает вообще **видеть**. В более тесном религиозном смысле ra’a употребляется в применении к тому непосредственному восприятию Божества, которое называется **зрением Божества**. Ra’a употребляется в Ветхом Завете всегда, когда там говорится, что человек не может видеть Бога (см.: Ис. 6, 5; Исх. 33, 21 слл. и под.), а также когда говорится о некоторых случаях, где люди видели *задняя* Иеговы (см.: Исх. 33, 23). Так Агарь говорит: *Я видела в след* (ra’iti) *видящего меня.* И назвала Агарь источник be’er lahaj ro’i (см.: Быт. 16, 13–14). Наконец, ra’a употребляется в приложении к видениям и откровениям (см.: Ис. 30, 10), почему и mar’a означает видение. Причастная форма ro’e и обозначает пророка как лицо, получающее откровения, имеющее видения. Ro’e характеризует субъективную сторону пророчества, внутреннее отношение пророка к Богу, но этот термин не определяет отношения пророка к людям, внешней стороны пророчества.

Другой термин «hoze», реже употребляемый, чем все другие, также оттеняет более внутреннее состояние пророка, а внешнее выражение его внутреннего состояния термин hoze определяет весьма оригинально. Глагол haza означает: 1) видеть во сне и 2) говорить во сне, бредить. Совершенно то же значит и соответствующий арабский глагол haza (имеющий два начертания). По своему филологическому значению haza может означать только низшую форму как пророческого сообщения, так и пророческого восприятия. Иногда в Библии hoze в таком именно смысле и употребляется. Исаия описывает самыми мрачными красками недостойных стражей Израиля, которые имеют склонность к спиртным напиткам (см.: Ис. 56, 12). Таких-то и называет Исаия, между прочим, hozim — грезящие, бредящие. LXX переводят ἐνυπνιασόμενα, Акила — φαντασόμενα, Симмах — ὁραματισταί, слав.: **видяще сны на ложи**. Восприятие пророческое термином hoze сравнивается со сновидением, а внешнее выражение воспринятого — с бредом.

Но, можно сказать, специальное название для пророка в книгах Ветхого Завета есть «nabi», и этот термин более других характеризует самое понятие. Слово nabi происходит от неупотребительного глагольного корня naba (алеф на конце). По общесемитическому значению (соответствующий арабский глагол naba), это сочетание звуков (нун+бет+алеф) означает навязчивое принудительное действие какого-нибудь предмета на зрение, а в отношении к органу слуха это слово характеризует речь, которая произносится с некоторого рода необходимостью и для говорящего, и для слушающего, иногда означает нечленораздельную под влиянием внутренних причин речь (глоссолалия). К пояснению значения naba может служить употребительный глагол naba (с «айн» на конце), который означает — быстро вытекать, изливаться, бить ключом. В последнем значении «naba» употребляется по отношению к источникам воды; так, источник мудрости называется струящимся потоком (nahal nobea — Притч. 18, 4). В форме гифиль naba означает преимущественно «изливать дух» (см.: Притч. 1, 23) и особенно слова: так *уста глупых изрыгают* (nabia') *глупость* и *зло* (Притч. 15, 2, 28). Вообще по отношению к словам naba означает — произносить, возвещать (см.: Пс. 118, 171; 144, 7). Кроме того, из библейского употребления naba вытекает еще один оттенок его значения, именно, употребление этого глагола в Пс. 18, 3; 77, 2; 144, 7 придает ему значение — научать, наставлять. Такое же значение отмечается употреблением активной формы гифиль. В еврейском языке есть и еще несколько родственных глаголов. Таковы nabab (араб. nabba), naba (на конце «ге»), nub, некоторые гебраисты ставят в ряд еще na'am. Все эти глаголы имеют одно общее значение — выбивать ключом, изливаться. Некоторые из этих глаголов употребляются для обозначения человеческой речи, как, например, nub в Притч. 10, 31.

Сказанное можно обобщить так: naba и родственные глаголы означают вдохновенное, повышенное состояние человека, вследствие которого он изливается быстрой вдохновенной речью. Первый момент — повышенность общего душевного состояния особенно отмечается формой hithpaël от naba, которая в Библии обозначает — безумствовать, неистовствовать, быть вдохновенным, соответственно греческому μαίνεσθαι (ср.: 1 Кор. 14, 23). Саул бесновался (hitnabbe), когда на него напал злой дух (см.: 1 Цар. 18, 10). Поэтому и в существительном nabi необходимо отличать его пассивный смысл; пассивно самое состояние вдохновенного. Глагол naba, как уже замечено, имеет между прочим [значение] — научать, отсюда также пассивное значение nabi — наученный. Действительно, в Библии пророки иногда и называются учениками — limmud (см.: Ис. 8, 16; 50, 4). Тот же пассивный смысл имеет и греческое προφητεύω, которое у греческих писателей иногда употребляется для обозначения эха, раздающегося, например, в пещерах. Не следует, однако, преувеличивать пассивный смысл еврейского nabi, как это делают некоторые, переоценивая значение формы hitpaël — hitnabbe и придавая самому глаголу naba значение — «быть исступленным»; об истинных пророках hitnabbe употреблено в Библии только трижды (см.: Иер. 29, 26–27; 26, 20; Иез. 37, 10). Да и самая форма hitnabbe толкуется некоторыми в активном смысле — «быть пророком» (König, Dillmann). В Библии весьма ясно отмечается и активный смысл слова nabi. Это слово употребляется для означения лица, говорящего с одушевлением, так что значение nabi приближается к значению нашего слова «оратор» (см.: Ам. 3, 8; Иез. 11, 13). Пассивному значению «наученный» противостоит активное значение «учащий». Из страдательного причастия «наученный» даже и в русском языке выработалось отглагольное существительное «ученый», которое имеет и активный смысл. В смысле истолкователя, преподающего или уясняющего что-либо для других, nabi употреблено, например, во Втор. 13, 2.

[5] Ф. Владимирский. Состояние души пророка при откровении Духа Святого. Харьков, 1902. С. 18, 39–40. А. П. Лопухин. Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Т. 2. СПб., 1890. С. 693 и др.

[6] Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche / Herausgeg. von Herzog. 2-te Aufl. Bd. 12. S. 284.

[7] Об этой стороне ветхозаветного пророчества говорит проф. С. С. Глаголев. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Харьков, 1900. С. 105, 76 и след.

[8] См. подробно в статье: Отношение пророков к обрядовому закону Моисея. – Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1889. I. С. 217–257.

[9] Стихира 1-я на стиховне, гл. 3-й: «Постимся постом приятным, благоугодным Господеви: истинный пост есть злых отчуждение, воздержание языка, ярости отложение, похотей отлучений, оглаголания, лжи и клятвопреступления; сих оскудение, пост истинный есть и благоприятный». – *Прим. ред.*

[10] Подробно см.: Владимир Троицкий. Ветхозаветные пророческие школы. – Вера и разум. 1908. № 18. С. 727–740; № 19. С. 9–20; № 20. С. 188–201.

ГНОСТИЦИЗМ И ЦЕРКОВЬ В ОТНОШЕНИИ К НОВОМУ ЗАВЕТУ

Печатается по изданию: Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету. Сергиев Посад, 1911.

Пробная лекция по Священному Писанию Нового Завета, прочитанная выпускником академии Владимиром Троицким в собрании Совета Московской духовной академии 3 мая 1911 года при вступлении в должность преподавателя Священного Писания Нового Завета. В основу лекции легли материалы его кандидатского сочинения.

В. Троицкий проводит параллель: гностицизм первых веков, оспаривавший у Церкви Новый Завет, давая ему свое тенденциозное толкование, находит своеобразное продолжение в критических экспериментах над Евангелием Л. Н. Толстого — «яснополянского Маркиона».

Немало из того, что прозвучало в лекции, было опубликовано затем в «Очерках истории догмата о Церкви», а мысль: «Вне Церкви и без Церкви нет и Священного Писания» можно назвать основой всех новозаветных исследований священномученика Илариона.

[1] Слова взяты из предисловия к первому тому «Истории государства Российского». – *Прим. ред.*

[2] См.: Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. Вып. 2. СПб., 1910. С. 171, 185–187; A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. 4-te Aufl. Tübingen, 1909. S. 267 flg.; Friedrich Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. Halle, 1906, § 16, 3. S. 106–107; Thomasius. Die Dogmengeschichte der alten Kirche. 2-te Aufl. Erlangen, 1886. S. 77.

[3] Irenaeus. Contra haereses. I, 29, 1; I, 30, 15. PG. T. 7. Col. 691B, 704A. Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. Изд. в русск. переводе прот. П. Преображенского. СПб., 1900. С. 98, 108. Hippolyt. Philosoph. V, 11. PG. T. 16. Col. 3159B. Ср.: свт. Епифаний Кипрский. Панарии. 31, 1. Творения. Изд. МДА. Ч. 1. М., 1863. С. 277.

[4] Thomasius. Op. cit. S. 83: «Wie Nebelgebilde, auf welche die Sonne einzelne Strahlen wirft, sehen wir diese mannigfaltigen gnostischen Systeme an».

[5] Как это настойчиво утверждает Dr. Joseph Schwane. См.: Dogmengeschichte der vornicеischen Zeit. 2-te Aufl. Freiburg im Breisgau, 1892, § 74. S. 459.

[6] Проф. В. В. Болотов. Цит. соч. Вып. 2. С. 179–180.

[7] Πνευματικὸς ἄνθρωπος — человек духовный. — *Прим. ред.*

Более подробную характеристику гностицизма именно как религиозного, а не рационалистического явления дает lic. theol. Rudolf Liechtenhan. См.: Die Offenbarung im Gnosticismus. Göttingen, 1901. S. 84–85, 98–103, 162–164. Ср.: Проф. В. В. Болотов. Цит. соч. Вып. 2. С. 174–175; A. Harnack. Op. cit. I. S. 249–255.

[8] К этому именно выводу приходит Rud. Liechtenhan после тщательного исследования положения пророчества в различных гностических сектах. См.: Op. cit. S. 5–42.

[9] Ипполит старается доказать, что маркиониане — не христиане, а пифагорейцы (Philos. VI, 52: «Οὐ Χριστοῦ μαθηταί, ἀλλὰ Πυθαγόρου». PG. T. 16. Col. 3282B). Очевидно, сами они считали себя христианами. Наассены себя только одних называли христианами (Philos. V, 9: «Καὶ ἔσμεν ἐξ ἁπάντων ἀνθρώπων ἡμεῖς χριστιανοὶ μόνοι ἐν τῇ τρίτῃ πύλῃ ἀπαρτίζοντες, τὸ μυστήριον καὶ χριώμενοι ἔξει ἀλάλῳ χρίσματι ἐκ κέρατος ὡς Δαβίδ». PG. T. 16. Col. 3159–3160). Когда гностиков называли еретиками, они протестовали, как это известно о валентинианах (Iren. Contra haer. III, 15. PG. T. 7. Col. 918A–B. Сочинения. С. 273). Маркион и Валентин несколько раз обращались к Церкви, пока не были отлучены окончательно. (Tertullian. De praescriptionibus. 30. PL. T. 2. Col. 49A). Маркионит Мегефий в диспуте с Оригеном настаивает на том, что он — христианин (см.: Disputatio Origenis cum Megethio Manichaeo. I, 8. — Dr. C. P. Caspari. Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlichmittelalterlicher Schriften. I. Christiania, 1883. P. 12–13). Ср.: Епифаний. Панарий. 27, 3: «Они (карпократиане) присвоили себе именование христиан, и соблазняются ими языческие народы». Творения. Ч. 1. С. 182; Tertull. Adv. Valentinianos. 27: «Plane et ipsi imaginarii Christiani». PL. T. 2. Col. 620A.

[10] См.: Мф. 6, 15. — *Прим. ред.* De praescr. 4. PG. T. 2. Col. 18B.

[11] Ptolom. Epist. ad. Floram. 10: «Μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ Σωτῆρος διδασκαλίᾳ». Epiph. Haer. 33, 7. PG. T. 41. Col. 586C. Творения. Ч. 1. С. 374.

[12] Irinaeus. Contra haer. I, 36. PG. T. 7. Col. 477A. Сочинения. С. 29.

[13] Tertull. De resurrect. carnis. 63: «Hac (haereses) sine aliquibus occasionibus Scripturarum audere non poterant». PL. T. 2. Col. 934B. Cfr.: De praescr. 15: «Sed ipsi de scripturis agunt, et de scripturis suadent. Aliunde scilicet suadere non possent de rebus fidei, nisi ex litteris fidei?» PL. T. 2. Col. 33A: «Sine scripturis (haereses) esse non possunt». Col. 65A.

[14] Contra haer. I, 9, 3. PG. T. 7. Col. 544A. Сочинения. С. 48.

[15] Tertull. De praescr. 38.

[16] Об отношениях к новозаветным Писаниям валентиниан и Василида подробно см.: Theodor Zahn. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. 1–2. Erlangen und Leipzig, 1889. S. 718–774.

[17] Contra haer. I, 2, 1. PG. T. 7. Col. 846A. Сочинения. С. 221.

[18] Ibid. Col. 890A. Там же. С. 250.

[19] Ibid. Col. 915–916. Там же. С. 270–272.

[20] Ibid. Col. 890B. Там же. С. 251.

[21] Ibid. Col. 884B–C. Там же. С. 248.

[22] De praescr. 17. PL. T. 2. Col. 35A. Cfr.: Clem. Alex. Strom. VII, 16. PG. T. 9. Col. 533B–C.

[23] Philosoph. VII, 38. PG. T. 16. Col. 3346A.

[24] Contra haer. III, 11, 9. PG. T. 7. Col. 891A–B. Сочинения. С. 251.

[25] Ibid. Col. 653A. Там же. С. 80. О псевдоэпиграфической литературе гностиков см. у Liechtenhan'a: Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 43 flgg.

[26] Hippol. Philosoph. V, 8: «Ταῦτα, φησίν, ἐστι τὰ τοῦ πνεύματος ἄῤῥητα μυστήρια, ἅ ἡμεῖς μόνοι...». PG. T. 16. Col. 3146C–3147A. Cfr.: Tertull. De praescr. 24: «Hoc se aliqua haeresis sequi affirmat». PL. T. 2. Col. 43A. Iren. Contra haer. II, 30, 7. PG. T. 7. Col. 819–820. Сочинения. С. 202–203. То же самое свидетельствует о маркионитах армянский писатель V века Вардапет Узник (Wardapet Uznik von Kolb). См. его сочинение «Против сект». Кн. 4, гл. 3. Немецкий перевод: Joh. Michael Schmid. Bibliothek der alten armenischen Literatur in deutsch herausgegeben von der Wiener Mechitharisten-Congregation. Bd. 1. Wien, 1900. S. 180–181. Епифаний сообщает о кайянах, что у них было сочинение «'Αναβατικὸν Παύλου». Haer. 38, 2. PG. T. 41. Col. 656D. Творения. Ч. 2. С. 86: «А еще от имени апостола Павла вымыслили иное сочиненьице, наполненное непозволительными речами, которым пользуются и так называемые гностики; это сочинение называют "Восхождение Павлово", найдя предлог к тому в словах апостола, что он вос-

ходил *до третияго небесе* и услышал *неизреченны глаголы, ихже не леть есть человеку глаголати* (2 Кор. 12, 2, 4). И это-то, говорят, и есть неизреченны глаголы».

[27] Contra haer. I, 9, 4. PG. T. 7. Col. 544A–B. Сочинения. С. 48.

[28] Ibid. Col. 521, 524. Там же. С. 41.

[29] Ibid. Col. 521A–B. Там же. С. 41.

[30] «Так поступил один, опи́сывая Гомеровыми стихами Геракла, отправленного Еврисфеем за адским псом, ибо ничто не препятствует для примера привести их, потому что приемы (ἐπιχείρησεις) у тех и других одинаковы.

Это сказал и стенящего жалобно выслал из дому (Од. X, 76)
Мужа Геракла, свершителя подвигов чудных (Од. XXI, 26),
Муж Еврисфей, Персеида Сфенела потомок (Ил. XIX, 123),
Пса увести из Эреба от страшного бога Аида (Ил. IV, 368).
Вышел он в путь, будто житель нагорный – лев, силою гордый (Од. VI, 130),
Быстро чрез город; его провожали все близкие сердцу (Ил. XXIV, 327),
Девы младые, и юноши, многострадальные старцы (Од. XI, 38),
Плача по нем неутешно, как будто на смерть отходящем (Ил. XXIV, 328).
Подали ж помощь и Эрмий, и светлая взором Афина (Од. XI, 625),
Зная любезного брата, и как он в душе озабочен (Ил. II, 409).

Кто из бесхитростных не увлечется этими стихами и не подумает, что так сложил их Гомер на ту же самую тему? Но знающий Гомеровы песни стихи эти признает, а содержания не признает; ибо ему известно, что из них один сказан об Одиссее, другой – о самом Геракле, иной – о Приаме, а другой – о Менелае и Агамемноне». – Contra haer. I, 9, 4. PG. T. 7. Col. 544B–548A. Сочинения. С. 48. Все эти примеры и рассуждения буквально заимствует у Иринея и Епифаний. Haer. 31, 26, 31. Творения. Ч. 1. С. 325–326, 336–338.

[31] Центоны (от. лат. centones, т. е. плащ, сделанный из лоскутов) были очень распространены в Средние века в эпоху упадка поэтического творчества. – *Прим. ред.*

De praescr. 39: «Можно еще и теперь видеть, как составляется из Вергилия совершенно другой рассказ, причем содержание применяется к стихам, а стихи – к содержанию. Так, например, Озидий Гета высосал (exsuxit, другое чтение expressit) из Вергилия всю свою трагедию “Медея”. Один мой родственник заимствовал из того же поэта между другими произведениями своего пера “Картину Кебета” (Pinacem Cebetis). Гомероцентонами обыкновенно называют таких людей, которые из стихов Гомера составляют свои произведения, подобно центонариям (more centonario), из многих расположенных там и сям собирая одно тело (ex multis hinc inde compositis in unum sarciunt corpus)». PL. T. 2. Col. 64–65.

[32] См.: Thomasius. Op. cit. S. 81; Friedrich Böhringer. Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien. 2-te Aufl. Bd. 2: Die alte Kirche. 2-er Teil; Ireneus, der Bischof von Bugdunum, oder die Bildung der altkatholischen Kirche und Kirchenlehre im Kampfe mit dem Gnostizismus. Stuttgart, 1873. S. 371; Th. Zahn. Op. cit. 1, 2. S. 586 flgg.; R. Liechtenhan. Op. cit. S. 34; F. Loofs. Op. cit. § 17, 1. S. 111–112; В. В. Болотов. Цит. соч. Вып. 2. С. 226–227; A. Harnack. Op. cit. I, S. 292.

[33] Cfr.: Ibid. I, S. 303–307; F. Loofs. Op. cit. § 17, 3. S. 113; Th. Zahn. Op. cit. 1, 2. S. 596; Batiffol Pierre L’église naissante et le catholicisme. 3-me éd. Paris, 1909. P. 277, 281, 282. Епифаний говорит о Маркионе, что он, сын епископа, был отлучен от Церкви отцом, пришел в Рим, а когда его и здесь не приняли, то он сказал: «Я расколю Церковь вашу и внесу в нее раскол навек». И, в самом деле, он внес немалый раскол, но Церкви не расколол, а откололся сам с поверившими ему. См.: Haer. 42, 1–2. Творения. Т. 2. С. 127–130. Маркион открыто отделился от Церкви и основал свою церковь (см.: Tertull. Adv. Marc. IV, 4–5. De carne Chr. 2. PL. T. 2. Col. 394C–D, 396A, 801A), которая существовала долгое время. Епифаний пишет: «Маркион, обманув великое множество, составил школу, и доселе во многих видах продолжающуюся. Ересь эта еще и ныне находится в Риме и в Италии, в Египте и Палестине, в Аравии и в Сирии, в Кипре и в Фиваиде, и даже в Персиде и в других местах. Ибо этот лукавый в сих стра-

нах великую приобрел силу своему обману». Haer. 42, 1. Творения. Ч. 2. С. 127–128.

[34] Strom. III, 4. PG. T. 8. Col. 1129A.

[35] Cfr.: R. Liechtenhan. Op. cit. S. 81–83.

[36] Tertull. De praescr. 30: «Marcion Novum Testamentum a Vetere separavit». PL. T. 2. Col. 50A. Adv. Marc. I, 19: «Separatio Legis et Evangelii proprium et principale opus est Marcionis». Ibid. Col. 293A.

[37] «Ea sola derelinquunt, quae adversa sibi esse non intellexerunt». Disputatio Origenis cum Megethio Manichaeo. II, 18. — C. P. Caspari. Kirchenhistorische Anecdota. I. P. 57.

[38] De praescr. 38: «Marcion exerte et palam machaera, non stylo usus est: quoniam ad materiam suam caedem Scripturarum confecit». PL. T. 2. Col. 62–63.

[39] Contra haer. I, 27, 4. PG. T. 7. Col. 689B.

[40] См.: Ibid. I, 27, 2: «Id quod est secundum Lucam Evangelium circumcidens». PG. T. 7. Col. 688B. Ibid. III, 11, 7 и col. 884B; Ibid. III, 14, 4: «Marcion et qui ab eo sunt, ad intercidendas conversi sunt Scripturas», и col. 906A; Ibid. III, 14, 4: «Quod est secundum Lucam... decurtantes», и col. 916C. Tertull. De praescr. 37: «Quo denique, Marcion, jure silvam meam caedis?» PL. T. 2. Col. 61B. Adv. Marc. IV, 1: «Evangelium... quod interpolando suum fecit». PL. T. 2. Col. 390A; Ibid. IV, 2: «Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet», и col. 392C; Ibid. IV, 3: «Connittitur ad destruendum statum evangeliorum», и col. 393C. Ad Evangelii depravationem. Col. 394A. De carne Christ. 2: «Originalia instrumenta Christi delere Marcion ausus est». PL. T. 2. Col. 800–801. Disputatio Origenis cum Megethio Manichaeo. II, 18: «Marcion... adulterasset Scripturas» (C. P. Caspari. Op. cit. I. P. 57). Epiph. Haer. 42, 12: «Παρέκουε πολλὰ τῶν μέλων». PG. T. 41. Col. 813A.

[41] Adv. Marc. V, 17: «De manibus haeretici praecidentis non miror, si sillabas subtrahit, cum paginas totas plerumque subducit». PL. T. 2. Col. 548B.

[42] Contra haer. III, 12, 12. PG. T. 7. Col. 906A. Сочинения. С. 263. Cfr.: Ibid. III, 3, 1, 7, 9. Cfr.: Tertull. Adv. Marc. IV, 5: «Omissis eis (т. е. Евангелия от Мф., Мк. и Ин.) Lucae polius institerit». PL. T. 2. Col. 396B. De carne. Chr. 3. PL. T. 2. Col. 803B.

[43] Contra haer. I, 27, 2. PG. T. 7. Col. 688B. Сочинения. С. 96. Gfr.: Hippol. Philosoph. VII, 31: «Σαρκίον τὴν γένεσιν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν παντάπασι παρήτησατο». PG. T. 16. Col. 3335A.

[44] Подробное исследование отношения Маркиона к тексту Нового Завета и обзор содержания его канона дает Theodor Zahn. См.: Op. cit. 1, 2. S. 585–718. Zahn дает и опыт восстановления Маркионова Нового Завета. См: Ibid. 2, 2. S. 455–529.

[45] Сам Маркион своему Евангелию «nullum adscribit auctorem» (Tertull. Adv. Marc. IV, 2. PL. T. 2. Col. 392C), но это было именно искаженное Евангелие от Луки, о чем см. у Th. Zahn'a: Op. cit. I, 2. S. 620–622.

[46] Епифаний пишет: «Перейду к тому, что написано Маркионом или, лучше сказать, подделано. Ибо он принимает одно только Евангелие от Луки, усеченное в начале (περικεκομμένον ἀπὸ τῆς ἀρετῆς) потому, что повествует о зачатии Спасителя и Его пришествии во плоти. Но не только начало отсек этот, повредивший более себе самому, нежели Евангелию, а и в конце и в середине урезал много слов истины, приложил же иное сверх написанного. И он пользуется одним только начертанием (τῷ χαρακτῆρι) Евангелия от Луки. Посланий же святого апостола у него десять; только ими он пользуется, и то не всем в них написанным, но иные главы в них обсекает, а иные изменяет». Haer. 42, 9. PG. T. 41. Col. 708B. Творения. Ч. 2. С. 141. Разбору Маркионова Нового Завета Епифаний посвящает две (Haer. 42, 11–12) весьма обширные главы. Там же. Ч. 2. С. 144–254.

[47] Есть положительные данные об отсутствии в Евангелии Маркиона:

Вставки или опущения отдельных слов:

Лк. 1, 1–80;
2, 1–52;
3, 1b–4, 15;
4, 17–22; 23b–26; 41;
5, 39;
6, 19b, 23a;
7, 29–35;
8, 19, 40–42a, 49–56;
9, 26b, 27, 31;
10, 12–15;
11, 29–32, 42, 49–51;
12, 6, 7, 24, 27, 28;

13, 1–9, 29–35;
15, 11–32;
17, 7–10;
18, 31–33;
19, 9, 27, 29–46;
20, 9–18, 37, 38;
21, 18, 21–24;
22, 3, 14a, 16–18, 35–38,
49–51, 70;
23, 34b, 43.

Нет данных о следующих частях:

Лк. 4, 16, 34;
5, 14, 36–38;
6, 17, 20, 31, 36, 46 (?);
7, 10;
8, 18, 21, 28;
9, 30;
10, 4, 11, 21, 24, 25;
11, 2–3, 42;
12, 1, 8, 9, 32, 38;
13, 28;
14, 16, 21;
15, 10;
16, 12, 17, 26;
17, 2;
18, 25;
19, 10, 26;
20, 19, 35–36;
21, 8, 13, 27, 30, 32–33;
22, 14, 70;
23, 2, 3, 56;
24, 6, 21, 25, 37, 39.

См.: Th. Zahn. Op. cit. 1, 2. S. 704. Anm.

Лк. 4, 36–39, 44;
5, 15–17, 25–26, 28–30;
6, 18, 32–33, 34 b, 47–49;
8, 24 a;
9, 36–39, 42–43, 45, 49– 51;
10, 2–3, 7 a, 7c–9 a, 17–18, 20, 29–42;
11, 10, 19b, 23–26, 34–36, 44–45, 48, 53, 54;
12, 33–34, 49b, 50;
13, 22–24;
14, 1–11;
15, 1–2, 24–35;
16, 8, 9b, 10;
17, 11, 23–24, 33–37;
18, 15–17;
19, 47–48;
20, 40, 45–47;
21, 1–4, 25b, 26;
22, 2, 6–7, 9–13, 21, 22a, 24–30, 39–40, 42–46, 48, 52– 53, 65, 68, 71;
23, 4–5, 13–17, 26–33, 34a, 37–42, 47–49;
24, 8, 12, 21b–24, 27–29, 32–36, 48–53.

В своей реконструкции Маркионова «Евангелия» Zahn помещает:

Лк. 3, 1a, 4, 31–34;
4, 16, 23a, 28–30, 40–43;
5, 1–13, 14, 18–24, 27, 31, 33-36
6, 1–17, 19a, 20–22, 23 b–29, 30a–31, 34a, 35–46;
7, 1–28, 36–50;
8, 1–18, 20–23a, 24b–39, 42b–48;
9, 1–22, 24, 26a, 28– 30, 32–35, 40–41, 44, 46–48, 52–57, 59–62;
10, 1, 4–5, 7b, 9b–11, 16, 19, 21–28;
11, 1–9, 11–19a, 20–22, 27, 29, 33, 37–43, 46, 47, 52;
12, 1–5, 8–14, 16–20, 22–23, 30–32, 35–49a, 51, 53– 59;
13, 10–21, 25–28;
14, 12–14, 16–22;
15, 3–10;
16, 1–7, 9a, 11–31;
17, 1–4, 12–14a, 24, 27; 17, 14b–22, 25–32;
18, 1–14, 18–30, 34–43;
19, 1–9a, 10–26, 28;
20, 1–8, 19–36, 39, 41–44;
21, 5–17, 19–20, 25–35a, 37– 38;
22, 1, 3–5, 8, 14–20, 22b, 31–34, 41, 47, 52–64, 66–67, 69–70;
23, 1–3, 6–12, 18–25, 33, 35–36, 44–46, 50–56;
24, 1–7, 9–11, 13–21a, 25–26, 30–31, 37–41, 47.

Ibid. 2, 2. S. 45-494. В этой реконструкции стихи, подвергшиеся переделке со стороны Маркиона, напечатаны полностью в их измененном виде. Ср.: Проф. М. Д. Муретов. Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса». СПб., 1908. С. 394-396.

[48] Tertull. De praescr. 38: «Alius manu scripturas, alius sensus expositione intervertit. Neque enim si Valentinus integro instrumento uti videtur. Non callidiore ingenio, quam Marcion, manus intulit veritati». PL. T. 2. Col. 62C. Ibid. 17: «Ista haeresis... si aliquatenus integras praestat, nihilominus adversas expositiones commentata convertit». Col. 35A. De resurr. carnis. 63: «Vel stylo, vel interpretatione corrumpens». PL. T. 2. Col. 934A. Cfr.: Irenaeus. Contra haer. I, 36: «Παρατρέποντες τὰς ἑρμηνείας, καὶ ῥαδιουργοῦντες ἐξηγήσεις». PG. T. 7. Col. 477A. Сочинения. С. 29. Ibid. III, 12, 12: «Reliqui... Scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt». PG. T. 7. Col. 906B.

[49] Ibid. III, 2, 2. PG. T. 7. Col. 847A. Сочинения. С. 221. Cfr.: Ibid. I, 7, 3: «Разъясняют пророчества, полагая, что иные сказаны Матерью (ἀπὸ τῆς μητρός), иные семенем (ἀπὸ τοῦ σπέρματος), а иные Демиургом. И Иисус также, говорят, иное изрек от Сотера, иное от Матери и иное от Демиурга». PG. T. 7. Col. 516B–517A. Там же. С. 39–40. Подобное сообщает Ипполит о наассенах. Philosoph. X, 9: «Καὶ ὁμοῦ δ' αὐτοῦ λελαχέναι τὰς τρεῖς οὐσίας τοῖς τρίσι γένεσι». PG. T. 16. Col. 3419B.

[50] Liechtenhan делает предположение, что сказанное Иисусом от Сотера было собрано у валентиниан в Εὐαγγέλιον ἀληθείας, так что разделение слов Иисуса на указанные три класса имело отношение к церковным каноническим Евангелиям, а не к «Евангелию истины», которое по самому своему названию не могло уже заключать в себе чего-либо несовершенного, происходящего от Демиурга. См.: Op. cit. S. 69–70. Но Ириней «Евангелие истины» называет «in nihilo conveniens apostolorum Evangeliis» (Contra haer. III, 11, 9. PG. T. 7. Col. 891B), а потому скорее можно признать вместе с Zahn'ом это «Евангелие» особым дополнительным Евангелием. Op. cit. 1, 2. S. 750. Cfr.: Ibid. S. 748–750.

[51] Об этой теории см. у Иринея: Contra haer. III, 5, 1, 2; 12, 6, 13. PG. T. 7. Col. 858–859, 898C–899B, 907A–B. Сочинения. С. 227–228, 256–257, 263–264.

[52] Excerpta ex scriptis Theodoti. 66: «Ὁ Σωτὴρ τοὺς ἀποστόλους ἐδίδασκε, τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ αἰνιγμένως τὰ δὲ τρίτα σωθῶς καὶ ὑμνῶς κατὰ μονάς». PG. T. 9. Col. 689C. Cfr.: Iren. Contra haer. II, 27, 2: «Et ipsi testantur dicentes in abscondo haec eadem Salvatorem docuisse non omnes, sed aliquos discipulorum, qui possunt capere, et per argumenta, et aenigmata, et parabolas ab eo significata intelligentibus». PG. T. 7. Col. 803C. Сочинения. С. 189. См. еще: Ibid. I, 3, 1. Col. 468. С. 26.

[53] Против такого применения слов Христовых подробно полемизирует Тертуллиан: De praescr. 8–12. О том, как гностики доказывали необходимость аллегорического толкования Священного Писания, см.: Carola Barth. Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis. Leipzig, 1908. S. 11–16.

[54] Contra haer. 18, 1. PG. T. 7. Col. 520B–521A. Сочинения. С. 41. Ср. замечание Liechtenhan'a Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 71. Anm. 1.

[55] Contra haer. 13, 6. PG. T. 7. Col. 477B. Сочинения. С. 29.

[56] Gl.: Liechtenhan. Op. cit. S. 78; Th. Zahn. Op. cit. 1, 2. S. 720.

[57] Так, Мф. 10, 38; Лк. 14, 27; Мк. 10, 21, по гностическому изъяснению, приводимому у Иринея (Contra haer. I, 3, 5. PG. T. 7. Col. 476A. Сочинения. С. 28), указывает на ἔρως (что такое ἔρως – см.: Ibid. I, 2, 4), именно – на его скрепляющую (τὴν ἑδραστικήν) деятельность, но в Excepta ex Theod. 42 (PG. T. 9. Col. 680A) Мф. 10, 38 дается иное, весьма туманное, изъяснение, где крест уже сопоставляется с телом Иисусовым. Ср.: C. Barth. Op. cit. S. 25–26.

[58] Contra haer. I, 3, 1. PG. T. 7. Col. 469A, 468A. Сочинения. С. 27, 26.

[59] Ibid. Col. 469A–B. Там же. С. 27.

[60] Ibid. Col. 469–473. Там же. С. 27–28.

[61] Ibid. Col. 468A. Там же. С. 26.

[62] Другие примеры толкований гностических см. у Liechtenhan'a: Op. cit. S. 72–75. Брошюра C. Barth'a «Die Interpretation des Neuen Testaments...» представляет почти только сборник образцов аллегорических толкований, особенно с. 3–9, 16–32.

[63] De praescr. 17: «Tantum veritati obstrepit adulter sensus, quantum et corruptor stylus». PL. T. 2. Col. 35A. Cfr.: De resurr. carnis. 63. PL. T. 2. Col. 934A.

[64] Об этом говорит часто Ориген. De princ. IV, 9: «"Ηρας... ὡς πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα ἐξειλημμένη» (PG. T. 11. Col. 360B). Selecta in psalm. hom. 5, 5 en psal. 36: «Legem secundum litteram tantummodo intelligentes» (PG. T. 12. Col. 1364C). Comment in Matth. T. XV, 3: «Ὁ Μαρκίων... μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν φράσην» (PG. T. 13. Col. 1261A. Cfr. not. 98. Col. 1261–1262D). Th. Zahn. Op. cit. 1, 2. S. 587. Anm. 2. Против Маркиона иногда защищает аллегорическое понимание текста и Тертуллиан. См.: Adv. Marc. III, 5, 14; Ibid. IV, 20. PL. T. 2. Col. 354A, 362A, 436B. В диалоге с Мегефием идет такой спор (I, 1): «Adamant. dixit: Spiritalem dicis esse sensum Scripturis, an purum et historicum nec aliud aliquid intrinsecus continentem? Megethius dixit: Puras dico et hoc tantum, quod scriptum est, habere, nec quicquam aliud... Meg. dixit: Ubi scriptum est, esse parabolas, illa spiritalia sunt, cetera vero historica». C. P. Caspari. Op. cit. 1. P. 11.

[65] Буквально хотели понимать гностики пролог Евангелия от Иоанна. — Iren. Contra haer. I, 8, 5. PG. T. 7. Col. 532 sqq. Сочинения. С. 44–46. «Также злонамеренно говорили: если небо — престол Божий, а земля — подножие Его, а небо и земля, как сказано, прейдут, то будто с прешествием их должен прейти и Бог, восседающий на них, и посему Он не есть Бог Всевышний». Здесь уже Ириней укоряет гностиков за то, что они «putant Deum more hominis sedere». Ibid. IV, 31. PG. T. 7, col. 979C–980A. Там же. С. 323.

[66] Ibid. III, 11, 1; IV, 34, 1; 35, 2. PG. T. 7. Col. 344A, 857B–C, 1083C, 1087C. Там же. С. 220, 226, 414, 418; Tertull. Adv. Marc. IV, 2. PL. T. 2. Col. 392B.

[67] Iren. Contra haer. III, 1, 1. PG. T. 7. Col. 844B–845B. Сочинения. С. 220. Свидетельство Иринея приводит Евсевий. См.: Historia ecclesiastica. V, 8. Подобные замечания рассеяны и в разных частях Тертуллианова труда «Adversus Marcionen».

[68] Contra haer. III, 11, 8. PG. T. 7. Col. 885–890. Сочинения. С. 249–250.

[69] «При таком положении вещей суетны и невежественны и, кроме того, дерзки все те, которые искажают (οἱ ἀθετοῦντες) идею Евангелия и привносят видов Евангелия больше или меньше сказанных». Ibid. III, 11, 9. PG. T. 7. Col. 890A. Там же. С. 250. Cfr.: Ibid. V, 30, 1: «Таковой непременно подвергнется немалому наказанию, какое будет тому, кто прибавляет или убавляет что-либо от Писания». PG. T. 7. Col. 1204B–C. Там же. С. 510.

[70] De praescr. 19. PL. T. 2. Col. 36A.

[71] Ibid. 15. PL. T. 2. Col. 33B–34A.

[72] Ibid. 38. PL. T. 2. Col. 62B.

[73] Ibid. 37: «Non esse admittendos haereticos ad ineundam de Scripturis provocationem... Ita non christiani nullum jus capiunt christianarum litterarum». PL. T. 2. Col. 61B. Cfr.: Ibid. 45: «Certis et justis, et necessariis praescriptionibus repellendas a collatione Scripturarum». PL. T. 2. Col. 74A.

[74] Ibid. 37. PL. T. 2. Col. 61B–G.

[75] Adv. Marc. IV, 4: «Id vertus, quod prius». PL. T. 2. Col. 395B. Ibid. IV, 5: «Veritas falsum praecedat necesse est». Col. 397A. Ibid. IV, 4: «In quantum enim falsum corruptio est veri, in tantum praecedat necesse est veritas falsum. Prior erit res passione, et materia aemulatione». Col. 394B. Cfr.: De praescr. 31. Col. 51B.

[76] Adv. Marc. IV, 4: «Ego meum dico verum, Marcion suum; ego Marcionis affirmo adulteratum, Marcion meum. Quis inter nos determinabit, nisi temporis ratio, ei praescribens auctoritatem, quod antiquius reperietur; et ei praejudicans vitiationem, quod posterius revincetur? Quod ergo pertinet ad Evangelium interim Lucae, quatenus communio ejus inter nos et Marcionem de veritate disceptat, adeo antiquius Marcionis est, quod est secundum nos, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit; cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae Ecclesiae contulit, projectam mox cum ipso posteaquam in haeresim suam a nostra veritate descivit... Emendator sane Evangelii a Tiberianis usque ad Antoniana tempora eversi, Marcion solus et primus obvenit... non divinae auctoritatis negotium est haeresis, quae sic semper emendat Evangelia, dum vitiat». PL. T. 2. Col. 394B–395A.

[77] Iren. Contra haer. III, 11, 8. PG. T. 7. Col. 885A. Сочинения. С. 249. Cfr.: Ibid. III, 1, 4: «Fundamentum et columnam fidei nostrae». Col. 844A. Там же. С. 220.

[78] Ibid. V, 20, 2. PG. T. 7. Col. 1178A–B. Там же. С. 488

[79] Ibid. IV, 33, 8: «Sine fictione Scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque adlationem recipiens, et lectio sine falsatione». PG. T. 7. Col. 1077B. Там же. С. 409.

[80] Ibid. IV, 35, 2: «Совершенство и недостаток, ведение и неведение, истина и заблуждение, свет и тьма не могли совмещаться в одном. Господь никогда не говорил речей то от высоты, то от несовершенства (nunquam modo quidem di principali, modo vero de subjecta deminoratione) и не был в одно и то же время учителем ведения и неведения» (PG. T. 7. Col. 1087–1088. Там же. С. 418). Ibid. II, 35, 2: «Все Писание от одного Бога; пророки не говорили по внушению различных богов» (PG. T. 7. Col. 838A. Там же. С. 216).

[81] Ibid. III, 51, 2: «Апостолы не приспособляли лицемерно своего учения к слушателям и не давали ответов, согласных с мнением вопрошающих, не выдумывали басни для слепых сообразно с их слепотою, для слабых сообразно с их слабостью и для заблуж-

дающихся сообразно с их заблуждением... Такой образ действия не свойствен тем, которые исцеляют или дают жизнь, но, скорее, тем, которые причиняют болезнь и распространяют свое невежество. Врач, желая исцелить больного, не будет действовать сообразно с прихотями больного. Господь Сам говорил, не приспособляясь к старому мнению вопрошающих, а согласно со спасительным учением, без притворства и лицеприятия... Господь наш Иисус Христос есть Истина, и лжи в Нем нет. И апостолы, ученики Истины, также чужды всякой лжи; ибо ложь не соединяется с истиною, как тьма со светом, но присутствие одной исключает другую» (PG. T. 7. Col. 858–859. Там же. С. 227–228). Ibid. III, 12, 6: «Пришествие Господа окажется излишним и бесполезным, если Он пришел с тем, чтобы допустить и сохранить прежнее каждого мнение о Боге» (PG. T. 7. Col. 899A. Там же. С. 257). Ibid. III, 5, 3. «Вся апостольская история свидетельствует, что апостолы не приспособлялись к мнению тех, которых учили. Язычников апостолы учили оставлять суетные дерева и камни, почитаемые ими за богов, и чтить истинного Бога (PG. T. 7. Col. 859C–860. Там же. С. 228), смело говорили, что их боги – не боги, но идолы демонов. Иудеям так же смело апостолы говорили, что они – убийцы Господа» (Ibid. III, 12, 6. PG. T. 7. Col. 899B. Там же. С. 257). «Если бы апостолы проповедовали лицемерно, то они не страдали бы, но так как они проповедовали противное людям, не согласным с истиною, то они и пострадали. Очевидно, они не оставляли истину, но со всем дерзновением проповедовали ее иудеям и еллинам» (Ibid. III, 12, 13. PG. T. 7. Col. 907B. Там же. С. 264). Подобные же рассуждения есть у Тертуллиана в De praescr., начиная с гл. 20, но Тертуллиан направляет свои речи преимущественно против учения гностиков о тайном предании.

[82] Iren. Contra haer. II, 24: «Apertissime consternationem, sive confusionem, et instabillitatem scientiae eorum, et extortum demonstrant». PG. T. 7. Col. 788. Сочинения. С. 178.

[83] Ibid. II, 24, 1: «Manifesta est impudenter extorta supputata». PG. T. 7. Col. 791B. Там же. С. 179–180. Ibid. II, 24, 3: «В Писании каждое число повторяется несколько раз, так что каждый, кому угодно, может заимствовать из Писания не только осмерицу, десятерицу или дванадесятицу, но и всякое другое число, и выдать его за образ измышленного им заблуждения» (PG. T. 7. Col. 793B. Там же. С. 181), – таково, например, число пять. См. вообще: Ibid. II, 24, 1–6.

[84] Здесь и далее см.: Мф. 9, 20–22; Лк. 13, 10–17; Ин. 5, 1–17. – *Прим. ред.*

[85] Contra haer. II, 23, 1–2. PG. T. 7. Col. 786–787. Сочинения. С. 176–178: «Si enim quae a Domino facta sunt, typos esse dicunt eorum, quae sunt in Pluveomate; typus in omnibus debet servari... Insulsum autem et inconveniens est omnino dicere in quibusdam quidem servasse typum Salvatorem, in quibusdam autem non servasse».

[86] Tertull. De resurr. carnis. 20. PG. T. 2. Col. 867 B–C, 868C, 869A.

[87] Ibid. 30: «Nam etsi pigmentum veritatis est imago in imagine ipsa in veritate est; necesse est esse prius sibi quo alii configuretur: de vacuo similitudo non competit; de nullo parabola non convenit». PL. T. 2. Col. 884B–C. Cfr.: Ibid. 20. Col. 867C.

[88] Ibid. 33. PL. T. 2. Col. 888A–B.

[89] De pudic. 17: «Pauca multis, dubia certis, obscura manifestis adumbrantur». PL. T. 2. Col. 1068B. Cfr.: Adv. Prax. 20: «Oporteat secundum plura intilligi paucora». PL. T. 2. Col. 203A. De resurr. carnis. 21: «Incerta de certi et certi et obscura de manifestis praejudicari». PL. T. 2. Col. 869B. Об экзегетических принципах Тертуллиана см. Adhemar d'Ales. La thèologie de Tertullien. Paris, 1905. P. 245 et suiv.

[90] Iren. Contra haer. II, 27, 3. PG. T. 7. Col. 803C–804A. Сочинения. С. 189.

[91] Ibid. II, 10, 2. PG. T. 7. Col. 735B. Там же. С. 132.

[92] «В таком случае сколько будет толкователей притчи (qui absolvent parabolas), столько окажется истин, взаимно себе противоречащих и подтверждающих противоположные друг другу учения (contraria sibimet dogmata statuentes)». Ibid. II, 27, 1. PG. T. 7. Col. 802C–803A. Там же. С. 188. Cfr.: Ibid. II, 10, 1: «Вопрос не может получить решения посредством такого другого, который сам еще требует решения; и у людей, имеющих смысл, двусмыслица (ambiguitas) не будет объясняема посредством другой или загадка посредством другой труднейшей загадки». PG. T. 7. Col. 735A–B. Там же. С. 132.

[93] Ibid. II, 10, 1. PG. T. 7. Col. 735B. Там же. С. 132.

[94] Ibid. Col. 802C. Там же. С. 188.

[95] Ibid. Col. 545B, 548B. Там же. С. 49. Cfr.: Tertull. De pudic. 9: «Non ex parabolis materias commentamur, sed ex materiis parabolas interpretamur». PL. T. 2. Col. 1049A.

[96] Tertull. De pudic. 9: «Nec valde laboramus omnia in expositione. Hujusmodi enim curiositates et suspecta faciunt quaedam, et coactarum expositionum subtilitate plerumque diducunt a veritate». PL. T. 2. Col. 1049A.

[97] Iren. Contra haer. II, 28, 2. PG. T. 7. Col. 804 sqq. Сочинения. С. 190–191. Cfr.: Tertull. De pulic. 9: «Malumus in Scripturis minus, si forte, sapere, quam contra». PL. T. 2. Col. 1051C.

[98] Contra haer. II, 28, 2. PG. T. 7. Col. 806B–C. Сочинения. С. 191–192. Cfr.: Ibid. II, 26, 1–3; V, 20, 2. PG. T. 7. Col. 800–802, 1178B. Там же. С. 186–188, 488–489.

[99] «Для того времени этот экзегетический прием (аллегорического толкования) казался столь же строго научным, как теперь, например, сличение текстов и филологические изыскания... В ту эпоху аллегорическое толкование пользовалось полным кредитом». Проф. В. В. Болотов. Цит. соч. Вып. 2. С. 177.

[100] Об этом см.: Alttestamentliche Abhandlungen / Herausgeg. von Prof. Dr. Nikel. Heft 1–2. Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum von Dr. Paul Heinisch. Münster i. W., 1908. S. 12–14.

[101] Ibid. S. 29.

[102] Ibid. S. 42.

[103] Barnab. 6, 9: «Τί δὲ λέγει ἡ γνῶσις, μάθετε»; Ibid. 9, 8: «Τίς οὖν ἡ δοθεῖσα αὔτη γνῶσις» (и дальше известное аллегорическое толкование числа 318).

[104] См.: P. Henisch. Der Einfluss Philos. S. 30–36; Dr. Johannes Leipoldt. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1-er Th. Leipzig, 1907. S. 20–23. Аллегорический метод необходим был уже потому, что Церковь, отвергши иудейство, усвоила себе Ветхий Завет, где и находили прообразы новозаветных событий.

[105] Впрочем, можно, пожалуй, согласиться с Гарнаком, что в борьбе с гностиками научились пользоваться аллегориями с некоторой осторожностью. См.: Über den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther. — Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1876. Bd. I (H. 3). S. 344, 360.

[106] Vgl.: F. Böhringer. Op. it. II, 2. S. 411.

[107] Contra haer. IV, 20, 12. PG. T. 7. Col. 1042B. Сочинения. С. 377–378.

[108] Ibid. Col. 1068–1070. Там же. С. 402–403

[109] Ibid. Col. 1046–1047. Там же. С. 380–381.

[110] Ibid. Col. 1241B. Там же. С. 538. См. еще толкования Суд. 16, 26 (Fragm. 27. PG. T. 7. Col. 1244B. Там же. С. 539), 4 Цар. 6, 5–7 (Contra haer. V, 17, 4. Fragm. 28. PG. T. 7. Col. 1171A, 1244C. Там же. С. 483, 539). Суд. 15, 11 (Fragm. 42. PG. T. 7. Col. 1260A. Там же. С. 544), Мф. 5, 5 (Contra haer. V, 9, 4. PG. T. 7. Col. 1146–1147C. Там же. С. 463–464), Ин. 11, 43, 44 (Ibid. V, 31. PG. T. 7. Col. 1156B–C. Там же. С. 471), истории Иакова (Ibid. IV, 21, 3. PG. T. 7. Col. 1045–1046. Там же. С. 379), истории Фамари (Ibid. IV, 25, 2. PG. T. 7. Col. 1051A–B. Там же. С. 385) и др. Приведем in extenso толкование притчи о зерне горчичном (Лк. 13, 19): «Христос, скрывшись в сердце земли в могиле и в течение трех дней возросши в величайшее древо, простер Свои ветви до пределов земли. От Него произросшие двенадцать апостолов, сделавшись цветущими и плодоносными ветвями, стали убежищем для народов, как для птиц небесных, и, сими ветвями прикрывшись, все, как бы птицы, собравшиеся в гнездо, сделались причастниками происходящей от них спасительной и небесной пищи». Fragm. 31. PG. T. 7. Col. 245A. Там же. С. 540. Нет поэтому ни малейшего основания согласиться с теми, кто пишет, будто «св. Ириней при толковании разных мест Писания держится главным образом буквального смысла и вообще старается избегать так называемого иносказательного или аллегорического способа толкования». Догматическая система св. Иринея Лионского в связи с гностическими учениями II века. — Православный собеседник. 1874. Т. 2. С. 226.

[111] См.: P. Heinisch. Op. cit. S. 40.

[112] См.: Adhemar d'Ales. Op. cit. P. 250–251.

[113] De praescr. 19: «Ergo non ad Scripturas pruvovocandum est; nec in his constuotuendam certamen, en quibus aut nulla, aut incerta victoria est. aut par (parum) incertae (a)». PG. T. 2. Col. 36A.

[114] Ibid. 17: «Nihil proficiat congressio Scripturarum, nisi plane ut stomachi quis ineat eversionem, aut cerebri... Et tu quidem nihil perdes, nisi vocem in contentione; nihil consequeris, nisi bilem de blasphematione». PL. T. 2. Col. 35A, B.

[115] Ibid. 14: «Fides, inquit, tua te salvum fecit; non exercitatio Scripturarum... exercitatio in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio, cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti. Certe non obstrepant aut quiescant». PL. T. 2. Col. 32A. Cfr.: Ibid. 7. Col. 24A.

[116] Ibid. 19: «Ubi apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei Christianae, illic erit veritas Scripturarum, et expositionum, et omnium traditionum Christianarum». PL. T. 2. Col. 36A–B.

[117] Церкви вверен свет Божий, она проповедует истину; она есть седмисвечный светильник, носящий свет Христов (Iren. Contra haer. V, 20, 1. PG. T. 7. Col. 1177B. Сочинения. С. 488). В Церкви ясно определенная истина (Tertull. De praescr. 9. PL. T. 2. Col. 26B–27A). Истину должно искать только в Церкви (Iren. Contra haer. III, 4, 1. PG. T. 7. Col. 855A. Сочинения. С. 255). Евангельская женщина искала драхмы внутри своего дома, так и истину следует искать только в своей Церкви — in nostro, et a nostris, et de nostro (Tertull. De praescr. 12. PL. T. 2. Col. 30B). Она получила истину от апостолов и, только одна во всем мире хорошо сохранивши, передает ее всем чадам своим (Iren. Contra haer. V, praef. PG. T. 7. Col. 1119A. Сочинения. С. 445). Истина передана Церковью, и только то истинно, что передает Церковь (Ibid. III, 3, 4. PG. T. 7. Col. 852A, 853A (по греч. тексту). Ср.: Там же. С. 224). Вне Церкви — вне истины – «extra veritatem, id est, extra Ecclesiam» (Ibid. IV, 33, 7. PG. T. 7. Col. 1076B–C. Там же. С. 409).

Положение «Церковь обладает истиной» есть главное, которое раскрывают и обосновывают антигностические писатели в своих полемических произведениях.

[118] «Классическое произведение Тертуллиана “De praescriptione haereticorum” прямо сводится к такому положению: в вопросах веры значение имеет не субъективное исследование, но только решение Церкви, потому что только в ней непогрешимо сохраняется апостольское и вообще древнее учение». Dr. Karl Adam. Der Kirchenbegriff Tertullians. Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte / Herausgeg. von Dr. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. Bd. 4. 4 Heft. Paderborn, 1907. S. 26–27.

[119] Iren. Contra haer. IV, 33, 8. PG. T. 7. Col. 1077B–1078A. Сочинения. С. 409.

[120] Св. Ириней Лионский постоянно говорит о Духе Святом, живущем в Церкви, так что, по его учению, вся жизнь Церкви есть явление Духа. См.: Ibid. III, 17, 1, 2, 3; 24, 1. Ibid. IV, 31, 2; 33, 9. Ibid. V, 1, 1; 8, 1; 11, 1; 18, 2; 20, 2. PG. T. 7. Col. 929C, 930A, C–D, 966B, 1009A, B–C, 1078B, 1122C, 1141B–1142A, 1150C, 1173A, 1178C. Там же. С. 284, 312, 403, 410, 447, 459–460, 467, 485, 489. Через Духа Святого христиане и видят, и слышат, и говорят (Ibid. V, 20, 2). Дух Святой дает познание истины (Ibid. IV, 33, 7. PG. T. 7. Col. 1077A. Там же. С. 409). Веру, приняв от Церкви, мы соблюдаем, и она всегда через Духа Божия, как драгоценное сокровище в прекрасном сосуде, сохраняет свою свежесть (juvenescens) и делает свежим самый сосуд, в котором содержится. Ибо этот дар Божий вверен Церкви, как дыхание творению для одушевления, для того чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись... Ибо в Церкви, говорится, Бог положил апостолов, пророков, учителей и все прочее действование Духа (universam reliquam operationem Spiritus), Которого не причастны все те, которые не согласуются (concurrunt или currunt) с Церковью, но сами себя лишают жизни худым учением и самым худшим образом действия. Ибо где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть Истина (Ibid. III, 24, 1. Col. 966A–C. Там же. С. 312). О Духе Святом, живущем в Церкви, постоянно говорит и Тертуллиан. См.: Apol. 39. PL. T. 1. Col. 471–472; De cult. fimin. lib. 2. 1. PL T. 1. Col. 1316A; De poenit. 10. PL. T. 1. Col. 1245A; De praescr. 13: «Vim Spiritus sancti, qui credentes agat». PL. T. 2. Col. 31A. Cfr.: Ibid. 28. Col. 47A. Cfr.: K. Adam. Op. cit. S. 35–36.

[121] Об этом «Правиле веры» см.: Th. Zahn. Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche. Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche. 2-te Aufl. Erlangen und Leipzig, 1898. S. 248 flgg.; A. Harnack. op. cit. I. S. 354 flgg.

[122] Tertull. De virg. vel. 1: «Una omnino est. Sola immobilis et irreformabilis». PL T. 2. Col. 937B. Cfr.: De praescr. 14. PL. T. 2. Col. 31B.

[123] Iren. Contra haer. I, 21, 5: «Qui recentiores eorum agnoscuntur, affectant per singulos dies novum aliquid adinvenire, et fructificare, quod nunquam quisquam excogitavit». PG. T. 7. Col. 667B, 670A. Сочинения. С. 84. Cfr.: Ibid. I, 21, 1: «Σοὶ γὰρ εἰσι ταύτης τῆς γνώμης μυστάγωγοι, τοσαῦται καὶ ἀπολυτώσεις». PG. T. 7. Col. 657B.

Цельс говорил: «Εἰς πλῆθος σπαρέντες, αὖθις αὖ σχίζονται, καὶ τέμνονται, καὶ στάσεις ἰδίας ἔχειν ἕκαστοι θέλουσι. Καὶ ὑπὸ πλήθους πάλιν διιστάμενοι, σφᾶς αὐτοὺς ἐλέγχουσι, ἑνὸς, ὡς εἰπεῖν, ἔτι κοινωνοῦντες, εἴγε κοινωνοῦσι ἔτι, τοῦ ὀνόματος». Origen. Contra Celsum. III, 12. PG. T. 11. Col. 933B. То же самое позднее говорил о гностиках и вообще о еретиках Анфимий Никомидийский: «Καινοτέρα ἀλλήλων παρεπενόησαν τε καὶ παρέδωκαν τοῖς ὑπ᾽ αὐτῶν ἠπατημένοις... ἔθος γὰρ τοῖς αἱρετικοῖς τὰ ἀλλήλων ὑφαιρεῖσθαι καὶ προσεξευρίσκειν καινοτέρα». Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris. De sancta Ecclesia. 6. 4. Giovanni Mercati. Note di letteratura biblica e cristiana antica. Studi e testi. 5. Roma. 1901. P. 96.

[124] Iren. Contra haer. III, 24, 2. PG. T. 7. Col. 967A. Сочинения. С. 313.

[125] Tertull. De praescr. 42: «Еретики различаются между собою даже относительно своих правил веры (regulis suis), так как каждый по своему произволу изменяет то, что получил, как по своему же произволу составил это и тот, кто передал ему. Валентинианам позволено то же, что и Валентину, маркионитам то же, что и Маркиону, а именно: по своему произволу вводить в веру новое (fidem innovare)...» PL. T. 2. Col. 70A–B. Cfr.: Adv. Hermog. 45: «Гермоген описывает состояние материи таким, в котором он сам находится, — неустроенным, смешанным, бурливым, с движением неясным, торопливым, кипящим». PL. T. 2. Col. 264A. Cfr.: Iren. Contra haer. III, 24, 1–2: «Не питаются для жизни от сосцов матери, не пользуются чистейшим источником, исходящим от Тела Христова, но выкапывают себе сокрушенные колодцы из земных рвов и пьют гнилую воду из грязи, удаляясь веры Церкви, чтобы не обратиться, отвергая Духа, чтобы не вразумиться. Отчуждившись же от Истины, они естественно увлекаются всяким заблуждением, волнуемые им, но временами думая различно об одних и тех же предметах и никогда не имея твердого знания, желая быть более софистами слов, чем учениками Истины. Ибо они не основаны на одном камне, но на песке, содержащем в себе множество камней. Поэтому они и измышляют многих богов и всегда имеют предлог искать (Истину) — так как они слепотствуют, — но никогда не могут найти ее» (PG. T. 7. Col. 966C–967A. Сочинения. С. 312–313). Ibid. V, 20, 2: «Нетвердо идут по многим и различным дорогам (varie et multiformiter et imbecille), не всегда согласные между собою относительно одних и тех же вещей». PG. T. 7. Col. 1178A. Там же. С. 488.

[126] Ibid. V, 20, 2. PG. T. 7. Col. 1178A. Там же. С. 488.

[127] Ibid. Col. 553B, 556A. Там же. С. 50–51.

[128] Tertull. De praescr. 14: «Manente forma ejus in suo ordine (в гл. 13 Тертуллиан только что изложил Правило веры), quantum libet quaeras et tractes, et omnem libidinem curiositatis offundas. Fides in regula posita est... Adversus regulam nihil omnia scire est». PL. T. 2. Col. 31B, 32A.

[129] Iren. Contra haer. I, 10, 2. PG. T. 7. Col. 553A. Сочинения. С. 50.

[130] Ibid. Col. 1177C–1178A. Там же. С. 488.

[131] Ibid. Col. 800A–C. Там же. С. 186.

[132] Св. Ириней «всем своим существом, умом и сердцем проник в веру Церкви, как она предана ему и как он понимал ее. Он стремится сгруппировать важнейшие положения ее и сделать их доступными для общего понимания. Но, обосновывая для верующих содержание ее возможными при этом доводами, он обнаруживает в своем произведении поразительную напряженность веры и религиозной жизни, сохраняя вере ее простоту и силу, ее практическую тенденцию и теплоту. Он все время остается в области духовной жизни, религиозного чувства и настроения и нравственной деятельности». Проф. Н. И. Сагарда. Новооткрытое произведение св. Иринея Лионского «Доказательство апостольской проповеди». — Христианское чтение. 1907. Т. 223. Ч. 2. С. 880. Хотя церковные писатели пользовались одинаковым с гностиками методом толкования, но от гностических заблуждений их спасала именно их церковность. Cfr.: Thomasius. Op. cit. S. 135.

[133] Vgl.: Th. Zahn Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1, 2. S. 651.

[134] «Было время – да широкая публика еще находится в нем, – когда полагали, что о древнейшей христианской литературе, включая и Новый Завет, должно думать как о ряде подделок и обманов. Время это прошло. Для науки это была эпоха, в течение которой она многому научилась и после которой она многое должна позабыть. Но результаты дальнейших исследований в «реакционном» направлении выходят за границы того, что можно бы, пожалуй, называть средним состоянием современной критики... Я не стесняюсь употреблять слово «реакционный» («rückläufig»): ведь должно вещи называть их собственными именами, а в критике источников древнейшего христианства мы, без сомнения, находимся в реакционном движении к традиции... Придет время – и оно уже наступает, – когда мало будут беспокоиться о дешифрировании литературно-исторических проблем в области первохристианства, потому что то, что здесь вообще устанавливается, сделается общепризнанным – именно существенное право традиции за вычетом немногих значительных исключений». Adolf Harnack. Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd. 1. Leipzig, 1896. Vorrede. S. VIII, X–XI passim. Vgl.: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament von Adolf Harnack. 1 Heft. Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Leipzig, 1906. Vorwort. S. III–IV.

[135] Strom. V, II, 16. PG. T. 9. Col. 533A. Мысль эта многократно и весьма решительно повторяется в писаниях святоотеческих.

[136] «Фауст» Гёте. Перевод А. Фета. Ч. 1. М., 1882. С. 82. Приведем и подлинный текст этого замечательного места:

Mich drängt's, den Grundtext aufzuschlagen,
Mit redlichem Gefühl einmal
Das heilige Original
In mein geliebtes Deutsch zu übertragen.

(Er schlägt ein Volum auf und schickt sich an.)

Geschrieben steht: «Im Anfang war das Wort!»
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muss es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Dass deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: im Anfang war die Kraft.
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat
Und schreibe getrost: im Anfang war die Tat!

(Goethe's Werke. Bd. 5–6. Berlin, 1873. S. 43.)

[137] Соединение и перевод четырех Евангелий графа Л. Н. Толстого. Т. 1. Geneve, 1882. С. 19, 21, 24. Но в «Кратком изложении Евангелия» текст этот читается иначе: «В основу и начало всего стало разумение жизни. Разумение жизни есть Бог» (Издание книгоиздательств «Обновление» и «Посредник». СПб., 1906. С. 21).

[138] Adv. Marc. I, 1. PL. T. 2. Col. 271–272: «Sed nihil tam barbarum ac triste apud Pontum, quam quod illic Marcion natus est».

[139] Впрочем, mutatis mutandis, можно повторить слова Тертуллиана, приведенные в предыдущем примечании.

[140] «Читатель должен помнить, что не только не предосудительно откидывать из Евангелий ненужные (?!) места, освещать одни другими, но, напротив того, предосудительно и безбожно (???) не делать этого, а считать известное число стихов и букв священными» (Краткое изложение Евангелия. Предисловие по женевскому изданию. 1890. С. 9). В изд. 1906 г. вместо «предосудительно и безбожно» стоит «неразумно» (С. 9). Ср.: Соединение

и перевод четырех Евангелий. Т. 1. С. 11. Общее у Толстого с Маркионом и отрицание Ветхого Завета, но, по Маркиону, один апостол Павел был истинным апостолом, другие же — «pseudoapostoli et judaici evangelizatores» (Tertull. Adv. Marc. V, 19. PL. T. 2. Col. 552C), у Толстого же апостол Павел попал в «основатели христианского Талмуда», потому что он, «не поняв хорошенько учения Христа» (вот ведь как!), внес в христианство учение о Предании, и этот-то принцип предания был главною причиною извращения (?) христианского учения и непонимания его (см. предисловие к женевскому изданию «Краткого изложения». С. 12). Обвиняя апостола Павла в непонимании учения Христа, Толстой опять повторяет Маркиона, который, по словам св. Иринея, убеждал учеников своих в том, что он достойнее доверия, нежели апостолы (Contra haer. I, 27, 2. PG. T. 7. Col. 688B. Сочинения. С. 96), и хвалился тем, что он — исправитель апостолов (Ibid. III, 1, 1. PG. T. 7. Col. 844B. Там же. С. 220); да и вообще гностики считали себя мудрее не только епископов, но даже и апостолов (Ibid. III, 2, 2: «Dicentes se non solum presbyteris, sed etiam apostolis existentes sapientiores». PG. T. 7. Col. 847A. Там же. С. 221).

ТРИЕДИНСТВО БОЖЕСТВА И ЕДИНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Печатается по изданию: Триединство Божества и единство человечества. — М., 1912. Подписано: Владимир Троицкий.

В своей богословской направленности сщмч. Иларион, несомненно, многим обязан трудам митрополита Антония (Храповицкого; 1863–1936). Владыка Антоний, посвятивший ряд работ раскрытию мысли о связи христианского доброделания с православной догматикой, видел возможность исполнения евангельской заповеди о любви в наличии единства человечества в Церкви, осуществляемого по образу единосущия Лиц Пресвятой Троицы. Статья В. Троицкого «Триединство Божества и единство человека», по словам автора, была «попыткой собрать святоотеческий материал, подтверждающий» эти мысли архиепископа Антония (Храповицкого), изложенные в статье «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» (Богословский вестник. 1892. № 11).

[1] В русской богословской литературе на мысль о единстве церковного человечества по образу существенного единства Лиц Пресвятой Троицы еще 20 лет назад указал **архиепископ Антоний** (Храповицкий) в своей статье «Нравственная идея догмата Церкви», а потом и в статье «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы». Но до сих пор не исполнена работа, указанная нашим богословом, — проверка этой мысли по святоотеческим творениям (см.: Полное собрание сочинений. 2-е изд. Т. 2. СПб., 1911. С. 76. Прим. 1). Нижеследующее и да будет попыткой собрать святоотеческий материал, подтверждающий основную мысль указанных статей глубокочтимого святителя и богослова Российской Православной Церкви.

[2] О молитве Господней. 23. Творения. Ч. 2. Киев, 1891. С. 217.

[3] Письмо 36 к Корнел. 1. Творения. Ч. 1. С. 197.

[4] Письмо 59 к Стефану. 2. Творения. Ч. 1. С. 330.

[5] О единстве Церкви. 24, 25. Творения. Ч. 2. С. 197.

[6] О благотвор. и милостынях. 25. Творения. Ч. 2. С. 288–289.

[7] О молитве Господней. 30. Творения. Ч. 2. С. 221.

[8] О единстве Церкви. 6. Творения. Ч. 2. С. 181.

[9] Письмо 62 к Магну. 5. Творения. Ч. 1. С. 363–364.

[10] Mai. Scriptorum veterum nova collectio. T. 9. P. 619. Русск. перев. проф. Е. Ловягина в полном собрании творений св. Мефодия. 2-е изд. СПб., 1905. С. 287.

[11] См.: Проф. А. А. Спасский. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Т. 1. Сергиев Посад, 1906. С. 478–479. Ср.: Виктор Несмелов. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 51–53.

[12] Письмо 38. Творения. 4-е изд. Ч. 6. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. С. 80.

[13] Там же. С. 82.

[14] Там же. С. 85.

[15] Подвижнические уставы. 18. Творение. Ч. 5. С. 358–360.

[16] Там же. С. 361.

[17] Об этом у проф. А. А. Спасского. Цит. соч. С. 503. В. Несмелов. Цит. соч. С. 302–303.

[18] Творения св. Григория, еп. Нисского. Ч. 4. М., 1862. С. 12.

[19] К Авлавию. Творения. Ч. 4. С. 114.

[20] К еллинам на основании общих понятий. Творения. Ч. 4. С. 182.

[21] К Авлавию. Творения. Ч. 4. С. 115.

[22] Там же. С. 127–128.

[23] Там же. С. 184.

[24] Об устроении человека. 16. Творения. Ч. 1. М., 1861. С. 144, 145.

[25] К Авлавию. Творения. Ч. 4. С. 128–130. К еллинам. Творения. Ч. 4. С. 184–186.

[26] К еллинам. Творения. Ч. 4. С. 190.

[27] Там же. С. 186–187.

[28] К Армонию. Творения. Ч. 7. М., 1865. С. 217.

[29] Антирритик. 55. Творения. Ч. 7. С. 192.

[30] Там же. 15. С. 86.

[31] Там же. С. 192.

[32] О совершенстве. К Олимпию монаху. Творения. Ч. 7. С. 235.

[33] О поклонении и служении в духе и истине. II. Творения. Изд. МДА. Ч. 1. М., 1880. С. 119.

[34] Толкование на Евангелие от Иоанна. XI, 10. Творения. Ч. 15. Сергиев Посад, 1912. С. 97–98.

[35] О поклонении и служении в духе и истине. II. Творения. Ч. 1. С. 133.

[36] Там же. С. 167.

[37] Толкование на Евангелие от Иоанна. XI, 11. Творения. Ч. 15. С. 105–112. Подобные же мысли в первом диалоге «De sauncta Trinitate». Cyrilli Alexandriae, Archiepiscopi operum. T. 5. Cura et studio Ioannis Auberti. Lutetiae, 1638. Col. 406–409.

[38] Ibid. I. Col. 407E–408B.

[39] См.: Ал. Орлов. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908. LXIII.

[40] De Trinitate. VIII, 5. Sancti Hilarii Pictavorum episcopi opera... studio et labore monachorum ordinis S. Benedicti. Parisiis, 1693. Col. 950D, 951A. Ibid. VIII, 10. Col. 952C.

[41] Ibid. 7. Col. 851B–E.

[42] Ibid. 8. Col. 951E–952A.

[43] Ibid. 9. Col. 952B.

[44] Ibid. 11. Col. 952E–953B.

[45] Ibid. 12. Col. 953C–954A.

[46] Ibid. 13. Col. 954C–955A.

[47] Ibid. Col. 955B.

[48] Ibid. 14. Col. 955B–956A.

[49] Ibid. 17. Col. 957D–E.

[50] В. Несмелов. Цит. соч. С. 302, 307.

[51] Архиепископ Антоний. Нравственная идея догмата Церкви. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 17. Ср.: Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы. Там же. С. 69–71.

[52] См. тропари, поемые по Непорочных в субботу, гл. 5-й. Тропарь 5-й. – *Прим. ред.*

[53] Приводится русский перевод 1-го тропаря 3-й песни 1-го канона Пятидесятницы, творение прп. Космы Маиумского. – *Прим. ред.*

О ЦЕРКОВНОСТИ ДУХОВНОЙ ШКОЛЫ И БОГОСЛОВСКОЙ НАУКИ

Печатается по изданию: О церковности духовной школы и богословской науки. – Богословский вестник. 1912. Декабрь. Подписано: доцент Московской духовной академии Владимир Троицкий. Текст сверен с изданием ПСТБИ «Церковь как союз любви», 1998. Примечания издателей отмечены особо.

Является вступительной лекцией доцента Московской духовной академии Владимира Троицкого, прочитанной в Сергиевом Посаде в 1912 г.

Как выпускник академии, В. Троицкий знал и тяжело переживал проявления расцерковленности духовной школы. Своей вступительной речью он доказывает необходимость пребывания богословской науки в послушании у Церкви. В противном случае наука приобретает яркую антихристианскую направленность.

[1] Неточная цитата из «Фауста» Гете в переводе А. Струговщикова (СПб., 1856. С. 31). — *Прим. изд.*

[2] Блаженный Феофилакт. Толкование на Послание к Римлянам. Казань, 1866. С. 168.

[3] Там же. С. 169.

[4] Святитель Иоанн Златоуст. На Послание к Ефесянам, беседа 11, 2. Творения. СПб., 1905. Ч. 11. С. 97.

[5] Преподобный Ефрем Сирин. Творения. Изд. МДА. Ч. 7. 1895. С. 50

[6] Блаженный Феофилакт. Толкование на Послание к Коринфянам. Казань, 1867. С. 153.

[7] 1 Тим. 3, 15. — *Прим. ред.*

[8] См.: Евр. 4, 12. — *Прим. ред.*

[9] Неточная цитата из баллады Гете «Коринфская невеста» в переводе А. К. Толстого. — *Прим. ред.*

[10] Цитата из драматической поэмы А. К. Толстого «Дон Жуан». — *Прим. ред.*

[11] А. К. Толстой. Против течения. Собрание сочинений в четырех томах. М., 1963. Т. 1. С 195–196. — *Прим. изд.*

[12] Там же. — *Прим. изд.*

[13] А. С. Хомяков. России. Стихотворения А. С. Хомякова и К. С. Аксакова. (СПб., 1913. С. 111). — *Прим. изд.*

[14] Из драматической поэмы Ибсена «Бранд» в переводе А. и П. Ганзен. Полное собрание сочинений. Т. 3. М., 1909. С. 77. — *Прим. изд.*

[15] А. С. Хомяков. Труженик. Стихотворения А. С. Хомякова и К. С. Аксакова. (СПб., 1913. С. 111). — *Прим. изд.*

[16] Там же. — *Прим. изд.*

ПОКАЯНИЕ В ЦЕРКВИ И ПОКАЯНИЕ В КАТОЛИЧЕСТВЕ

Печатается по изданию: Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве. — М., 1913. Подписано: доцент Императорской Московской духовной академии иеродиакон Иларион.

Понятие о единой Церкви Христовой, хранящей в себе зримое единство, ставит за ее границы западные исповедания, как отделившиеся от нее. Немного позже в «Письмах о Западе» 1915 года (см. 3-й том настоящего издания) архимандрит Иларион писал: «Я исповедую, что Церковь едина, и католики для меня — не Церковь, а следовательно, и не христиане». В предложенном исследовании автор приходит к естественным для своей экклезиологии выводам. Различие между Церковью и католичеством не в отдельных «вúнах», коллекционируемых полемистами. Оно лежит в самом жизнепонимании, в религиозной психологии, что наглядно и проявляется в различии покаянных практик.

[1] Прп. Феодосий Печерский (1008–1074, память 3/16 мая, 14/27 августа, 2/15 сентября). «Слово о вере хрестьянской и латыньской» является посланием к князю Изяславу Ярославовичу.

Георгий, митрополит Киевский и всея Руси. Киевской митрополией он управлял примерно с 1062 года (по другим источникам — с 1067 года). Скончался в 1079 году (по другим источникам — в 1077 году). «Стязание с латиною» полемическое сочинение святителя.

Никифор, митрополит Киевский и всея Руси. По происхождению грек, родом из Суры Ликийской (в Малой Азии). На Киевской митрополии с 1104 г. (по другим источникам 1103 г.). Скончался в 1121 г. Известны два сочинения, написанные первоначально по-гречески и адресованые — одно великому князю Киевскому Владимиру Мономаху, а другое князю Владимиро-Волынскому Ярославу Святополковичу.

Фрязи — древнее название представителей итальянских (генуэзских) городов-колоний в Крыму; вообще итальянцы. — *Прим. ред.*

[2] См.: А. С. Павлов. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 152, 192, 195.

[3] Антоний (Храповицкий), архиепископ Волынский и Житомирский, священноархимандрит Почаевской Успенской лавры, впоследствии митрополит Киевский и Галицкий. Статья «Чем отличается православная вера от западных исповеданий» впервые была напечатана в журнале «Русский паломник» в 1912 г. № 42. — *Прим. ред.*

[4] Полное собрание сочинений. 2-е изд. Т. 2. СПб., 1911. С. 200–201.

[5] Проф. Н. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской. М., 1902. С. 64. Ср.: Проф. А. И. Алмазов. Канонарий монаха Иоанна. С. 141–143. — Записки Императорского Новороссийского университета. 1907. Т. 109.

[6] Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. М., Изд. Московского общества любителей духовного просвещения, 1876. (Репр. М., 2000). С. 381. — *Прим. ред.*

[7] Там же. С. 262. — *Прим. ред.*

[8] Там же. С. 354. — *Прим. ред.*

[9] Там же. С. 377. — *Прим. ред.*

[10] Там же. С. 161. — *Прим. ред.*

[11] Там же. С. 446–448. — *Прим. ред.*

[12] Там же. С. 487. — *Прим. ред.*

[13] Там же. С. 490–491. — *Прим. ред.*

[14] Там же. С. 500. — *Прим. ред.*

[15] Там же. С. 471–472. — *Прим. ред.*

[16] Там же. С. 481. — *Прим. ред.*

[17] Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., Изд. Московского общества любителей духовного просвещения, 1877. (Репр. М., 2000). С. 616. — *Прим. ред.*

[18] Там же. С. 43–44. — *Прим. ред.*

[19] Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М., Изд. Московского общества любителей духовного просвещения, 1880. (Репр. М., 2000). С. 17. — *Прим. ред.*

[20] Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., Изд. Московского общества любителей духовного просвещения, 1877. (Репр. М., 2000). С. 608, 609–610. — *Прим. ред.*

[21] Святитель Иоанн Златоуст. Творения. Изд. СПб ДА. Т. 2. С. 312–315, 317, 323, 324.

[22] Еп. Феофан. Древние иноческие уставы. М., 1892. С. 146 и далее.

[23] См.: проф. С. И. Смирнов. Духовный отец в древней Восточной Церкви. Сергиев Посад, 1906. С. 131, 134–148.

[24] Прп. Иоанн IV Постник, патриарх Константинопольский в 582–595 гг., память 30 августа/12 сентября и 2/15 сентября. — *Прим. ред.*

[25] Проф. Н. Заозерский. Цит. соч. С. 19.

[26] Там же. С. 19. Впрочем, в том или другом смысле подлинность Номоканона, его принадлежность известному константинопольскому патриарху утверждает проф. А. С. Павлов. См.: Номоканон при Большом Требнике. Одесса, 1872. С. 19–26 и подробнее во втором изд. М., 1897. С. 32–40 и приложение, с. 455–491. Также см. статью: Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках юго-славянского и русского церковного права. — Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1891. Т. 2. С. 726–740. То же [утверждает] и проф. А. И. Алмазов. См.: Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Т. 1. Одесса, 1894. С. 72–77.

[27] Номоканон, изд. Н. А. Заозерским и А. С. Хахановым. С. 12–15.

[28] Там же. Предисловие. С. 2, 82; и текст, с. 3.

[29] Там же. Предисловие. С. 30; и текст, с. 58–59.

[30] Там же. С. 46–49, ср.: с. 52–53.

[31] Там же. С. 60–61)

[32] Там же. Грузинский текст. С. 62.

[33] См.: там же. С. 64–69.

[34] Там же. С. 69, 72.

[35] Пандекты. Слово 56.

Никон Черногорец (Дивногорец), монах горы близ Антиохии (вторая пол. XI в.). В «Пандектах» изложена нравственная философия в приложении к монашеству. — *Прим. ред.*

[36] См.: А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике. С. 22–23.

[37] Там же. С. 10–11.

[38] Там же. С. 10.

[39] Там же. С. 12.

[40] Там же. С. 12–13.

[41] Номоканон. С. 70–72.

[42] Там же. С. 75–77. См. еще: Н. С. Суворов. К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893. С. 113. PG. Т. 88. Col. 1926. М. И. Горчаков. К истории епитимийных Номоканонов Православной Церкви. СПб., 1874. С. 74. Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 3, 21, 105, 107, 109.

[43] Номоканон. С. 74.

[44] М. И. Горчаков. Цит. соч. С. 74. PG. Т. 88. Col. 1926 sqq.

[45] Номоканон. С. 68–69.

[46] Проф. А. С. Павлов. Мнимые следы католического влияния... С. 728–729. Н. С. Суворов. Цит. соч. С. 114.

[47] Номоканон. С. 76–79.

[48] Проф. А. С. Павлов. Мнимые следы католического влияния... С. 723–729. Здесь проф. Павлов буквально повторяет то, что писал раньше академик М. И. Броссе. См.: Замечание о грузинском Номоканоне. — Записки Императорской академии наук. 1874. Т. 25, 1. С. 34–35.

[49] Н. С. Суворов. Цит. соч. С. 110–130.

[50] Вальсамон Федор, византийский канонист (XII в.), в 1186–1203 гг. патриарх Антиохийский. Его толкования имеют большой исторический интерес и часто являются единственным источником для восстановления утраченных юридических памятников. — *Прим. ред.*

[51] Толкование на 11 ответ патриарха Николая некоторым монахам. PG. 138. Col. 949.

[52] Матфей Властарь, византийский канонист, иеромонах солунский (ум. около 1360 г.). Главный труд «Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах» — Синтагма, написан около 1335 г. На русский язык переведен в XVII в. Епифанием Славинецким. — *Прим. ред.*

Константин Арменопул (ок. 1320–1383), византийский канонист и судья. Некоторыми из его трудов пользовались в Греции и Бессарабии вплоть до конца XIX — начала XX вв. — *Прим. ред.*

[53] Проф. А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике. С. 23.

[54] Там же. С. 24.

[55] Кирик, русский духовный писатель XII в., диакон и доместик (уставщик и регент) новгородского монастыря прп. Антония Римлянина. Автор сочинения «Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпроша иепископа ноугородьского Нифонта иинех», которое содержит в себе недоуменные вопросы касательно религиозных обрядов, постановлений, достоинства книг и т. п. и ответы на эти вопросы, данные еп. Нифонтом. — *Прим. ред.*

[56] «Впрошания». 71, 78, 83 и 95. Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1880. Стлб. 42, 45, 46,

[57] Проф. А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике. С. 26, 30–31.

[58] Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 1. С. 77.

[59] Там же. С. 195.

[60] См.: там же. С. 133, 195, 481–490.

[61] Проф. А. И. Алмазов. Канонарий монаха Иоанна. С. 144

[62] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 195, 197.

[63] Там же. С. 201.

[64] Там же. С. 203–205.

[65] Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 250.

[66] Starine. Изд. Ягичем. Knjiga VI. Zagrebu, 1874. S. 129.

[67] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 137.

[68] Там же. С. 139.

[69] Речь идет о Георгии Васильевиче младшем, князе Дмитровском (1441–1472), сыне великого князя Московского Василия II Васильевича Темного. — *Прим. ред.*

[70] Проф. А. С. Павлов. Неизданный памятник русского церковного права XII века. — Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 271. С. 288.

[71] Русская историческая библиотека. Т. VI. С. 840; Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 265.

[72] Там же. С. 114, 115, 184 (Чин исповедания).

[73] Там же. С. 133 (Исповедание мирским человеком).

[74] Добротолюбие. Т. 4. М., 1889. С. 130.

[75] Православный собеседник. 1861. Т. 1. С. 455.

[76] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 35–39, 170.

[77] Православный собеседник. 1859. Т. I. С. 133.

[78] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 165. Ср.: рукопись Волоколамской библиотеки за № 566. Л. 103.

[79] Русская историческая библиотека. Т. 6. Стлб. 161.

[80] Starine. VI. S. 119, 130–131. Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 71, 173, 181, 217, 218, 221, 231, 237.

[81] Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 145.

[82] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 158.

[83] Русская историческая библиотека. Т. 6. Стлб. 860, 864, 865; Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 269.

[84] Русская историческая библиотека. Т. 6. Стлб. 861.

[85] Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 267.

[86] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 90–91, 102; Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 267, 269.

[87] Русская историческая библиотека. Т. 6. Стлб. 246.

[88] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 158.

[89] Там же. С. 166.

[90] Там же. С. 167.

[91] Проф. А. С. Павлов. Неизданный памятник русского церковного права XII века. С. 288, 290. Ср.: Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 269.

[92] Там же. С. 109.

[93] Русская историческая библиотека. Т. 6. Стлб. 59.

[94] Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 269; Starine. VI. S. 129.

[95] Там же. С. 285.

[96] Проф. А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике. С. 219.

[97] Там же. С. 222.

[98] Барон Розенкампф. Обозрение Кормчей книги в историческом виде. М., 1829. Примеч. С. 70–77.

Розенкампф (барон Густав Андреевич, 1762–1832), русский юрист, обучался в Лейпцигском университете. Входил в состав комиссии Сперанского по составлению законов. Занятия в комиссии ознакомили Розенкампфа с Кормчими книгами, история которых и их соотношение с постановлениями светской власти были в то время мало изучены. Автор ряда других сочинений по истории законодательства. — *Прим. ред.*

[99] Добротолюбие. Т. 4. С. 151, 186, 75, 168.

[100] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 237.

[101] Проф. С. И. Смирнов. Древнерусский духовник. С. 106. Приложение.

[102] Там же. С. 103.

[103] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 152 (Впрошение апостольское).

[104] Там же. С. 137.

[105] Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 109, 131.

[106] Там же. С. 117.

[107] Н. С. Суворов. Следы западно-католического церковного права в памятниках древнерусского права. Ярославль, 1888. С. 92.

[108] Латинские пенитенциалы цитируем по изданию: Dr. F. W. H. Wasserschleben. Die Bussordnungen der abendländischen Kirche. Halle, 1851. К этому изданию относятся страницы, [указанные] после параграфов отдельных пенитенциалов.

[109] А. Шостьин. Превосходство исповеди православной пред исповедью иезуитско-католической. — Вера и разум. 1887. Т. 1. С. 470.

[110] Конкубинат — незаконное сожительство. — *Прим. ред.*

[111] Herm. Jos. Schmitz. Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche. Mainz, 1883. S. 149. Anm. 3.

[112] Ibid. S. 145.

[113] Ibid. S. 145.

[114] Н. А. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника. С. 72. Прим. 2.

[115] Die Bussbücher. S. 223, 149.

[116] Ibid.

[117] Овербек. Бесспорные преимущества Православной кафолической Церкви перед всеми другими христианскими исповеданиями. — Христианское чтение. 1883. Т. 1. С. 63.

[118] А. С. Хомяков. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. Сочинения богословские. Т. 2. Прага, 1867. С. 49

[119] Сведения о католических «таксах» можно найти в Сборнике статей прот. Д. Ф. Касицына. М., 1902. С. 125–135, 141–158, 186–191, 196–206.

[120] Проф. В. А. Керенский. С Запада. Очерки современной западно-церковной жизни. — Православный собеседник. 1912. Сентябрь. С. 420–421.

[121] См.: проф. А. И. Алмазов. Канонарий монаха Иоанна. С. 144–146.

[122] Проф. С. И. Смирнов. Древнерусский духовник. С. 81.

[123] Русская историческая библиотека. Т. 6. Стлб. 59.

[124] Там же. Стлб. 50.

[125] Проф. С. И. Смирнов. Древнерусский духовник. С. 82. Прим. 3.

[126] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 157.

[127] Там же. С. 68.

[128] Ecclesiae Graecae Monumenta. Т. 1. Р. 80–81.

[129] Рукопись Волоколамской библиотеки, № 560. Л. 59, об.; № 566. Л. 103, об. и 478, об.; Starine. VI. S 130.

[130] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 165.

[131] Проф. А. С. Павлов. Мнимые следы католического влияния... С. 707.

[132] Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 38, 147, 162

[133] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 53, 54, 101, 242–243.

[134] Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 283.

[135] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 243.

[136] Там же. С. 323.

[137] Ecclesiae Graecae Monumenta. Т. 1. Р. 128.

[138] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 159.

[139] Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 136.

[140] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 157, 158, 164.

[141] А. В. Горский и К. И. Невоструев. Описание славянских рукописей. II, 3. М., 1862. С. 625.

[142] Русская историческая библиотека. Т. 6. Стлб. 44. Прим.

[143] Starine. VI. S. 129

[144] Рукопись Волоколамской б-ки, № 576. Л. 260, об.; Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 3. С. 136; Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 31.

[145] Н. С. Суворов. К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. С. 35. Следы западно-католического церковного права в памятниках древнерусского права. С. 12. Прим. 17.

[146] См.: Responsa ad consulta Bulgarorum. 75. PL. T. 119. Col. 1008.

[147] Проф. А. С. Павлов. Мнимые следы католического влияния... С. 709–710.

[148] Н. С. Суворов. К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. С. 78–82.

[149] Н. А. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника. С. 78.

[150] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 112 и далее. С. 383 и далее.

[151] Н. С. Суворов. Следы западно-католического церковного права в памятниках древнерусского права. С. 167. Прим. 266.

[152] Н. А. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника. С. 82–83. Предисловие.

[153] Русская историческая библиотека. Т. 6. Стлб. 60.

[154] Christianae orthodoxae Theologiae. V, 3. Lipsiae, 1793. P. 702.

[155] Христианское чтение. 1852. Т. 1. С. 415.

[156] Епископ Платон. Напоминание священнику об обязанностях его при совершении Таинства покаяния. Кострома, 1859.

Платон (Фивейский Павел Симонович, 1809–1877), архиепископ Костромской и Галичский в1857–1877 гг. — *Прим. ред.*

[157] Там же. С. 189.

[158] Там же. С. 193.

[159] Л. А. Тихомиров. Личность, общество и Церковь. М., 1904. С. 36 и далее.

[160] Проф. А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике. С. 26–27.

[161] Starine. VI. S. 112.

[162] Ibid. VI. S. 113.

[163] В. А. Яковлев. К литературной истории древнерусских сборников. Опыт исследования «Измарагда». Одесса, 1893. С. 146. Прим. 122.

[164] Проф. А. С. Павлов. О сочинениях, приписываемых русскому митрополиту Георгию. — Православное обозрение. 1881. Т. I. С. 347.

[165] Русская историческая библиотека. Т. 6. Стлб. 44.

[166] Там же.

[167] Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. С. 73.

[168] Рукопись Волоколамской библиотеки, №566. Л. 125, об.; Проф. С. И. Смирнов. Материалы. С. 52.

[169] Христианское чтение. 1842. Т. I. С. 243–244.

[170] Н. А. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника. С. 61.

[171] Святитель Григорий Богослов. Слово на Святое Крещение. Творения. Т. 3. С. 283.

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ И ЦЕРКОВЬ

Печатается по изданию: Священное Писание и Церковь. — М., 1914. Подписано: архимандрит Иларион.

Исследованиям в области Священного Писания Нового Завета священномученик Иларион посвятил практически все годы своего преподавания в академии — сначала как доцент, а с декабря 1913 г. как экстраординарный профессор кафедры Священного Писания Нового Завета.

Основные тезисы апологии понимания Священного Писания в контексте общей благодатной жизни Церкви, а также полемики с критикой и интерпретацией Священного Писания Л. Толстым и протестантскими толками были сформулированны еще в раннем богословском творчестве священномученика Илариона (лекции «Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету» (см. настоящий том) и «Священное Писание, Церковь и наука» (см. 3-й том данного издания)).

В предлагаемой работе автор выстраивает свои аргументы в стройную систему, доказывая ценность Писания как проявления благодати Святого Духа, действующей только в Церкви.

[1] На ариан слово I, 1.
[2] Св. Ириней Лионский. Против ересей. IV, 9, 3. Сочинения в переводе прот. П. Преображенского. СПб., 1900. С. 338.
[3] Там же. С. 414.
[4] Панарий. 31, 33. Творения. Ч. 1. М., 1863. С. 344.
[5] Св. Ириней Лионский. Против ересей. IV, 34, 1. Сочинения. С. 414.
[6] Служба на Рождество Христово. Стихира на литии.
[7] Св. Ириней Лионский. Против ересей. III, 10, 2. Сочинения. С. 240.
[8] Там же. С. 225.
[9] Там же. С. 488.
[10] См.: Беседа о том, что чтение Священных Писаний полезно. Твор. Т. 3. Изд. СПбДА. С. 74.
[11] Свт. Иоанн Златоуст. На Мф., беседа I, 1. Творения. Т. 7. Изд. СПб ДА. С. 5–6.
[12] Книга 3. Письмо 106. Творения. Ч. 2. М., 1860. С. 158–160.
[13] Слова подвижнические. Слово 58. Творения иже во святых отца нашего Исаака Сириянина. 3-е изд. Сергиев Посад, 1911. С. 314.
[14] Об этом см. подробнее у Владимира Троицкого. Христианство или Церковь? 2-е изд. Сергиев Посад, 1912.
[15] Женева, 1890. С. 14–15.
[16] О единстве Церкви. 10. Творения. 2-е изд. Ч. 2. Киев, 1891. С. 184.
[17] Письмо 47 к Корнелию. Творения. Ч. 1. С. 256.
[18] De praescriptione. 17. PL. T. 2. Col. 35A–B.
[19] Ibid. Col. 36A.
[20] Напоминания. I, 26. Перевод П. Пономарева. Казань, 1904. С. 48.
[21] Проф. А. И. Введенский. Власть над умами (о так называемой философской ответственности). – Христианин. 1908. Т. 3. С. 786.
[22] Nouveaux essais / Ed. Erdmann. Berolini, 1840. P. 214.
[23] В мире неясного и нерешенного. 2-е изд. СПб., 1904. С. 53.
[24] Газета «Россия» от 12 июня 1909 года.
[25] Иван Федорович Романов (псевдоним «Рцы», 1861–1913), критик, публицист. – *Прим. ред.*
[26] Напоминания. I, 2. С. 3.
[27] Там же. I, 25–27. С. 45–49.
[28] Св. Ириней Лионский. Против ересей. III, 24, 2. Сочинения. С. 313.
[29] Строматы. VII, 16, 94, 4. PG. T. 9. Col. 533A.
[30] Св. Ириней Лионский. Против ересей. III, 1, 1. Сочинения. С. 220.
[31] Там же, III, 2, 2. С. 221.
[32] De praescr. 4. PL. T. 2. Col. 18B.
[33] Св. Ириней Лионский. Против ересей. I, 9, 3. Сочинения. С. 48.
[34] Tertull. De praescr. 15. 39. PL. T. 2. Col. 33 A, 65A.
[35] Епифаний Кипрский. Творения. Панарий, 33, 7. Т. 1. С. 374.
[36] Excerpta ex scriptis Theodoti. 66. PG. T. 9. Col. 689 C.
[37] Св. Ириней Лионский. Против ересей. II, 27, 2. Сочинения. С. 189.
[38] Там же. I, 3, 1. С. 26.
[39] De praescr. 17. PL. T. 2. Col. 35A.
[40] Подробнее см.: Владимир Троицкий. Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету. Сергиев Посад, 1911 (или: Богословский вестник. 1911. Т. 2. С. 493 и далее). Его же: Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912. С. 115–132.
[41] Там же. С. 7–8.
[42] Соединение и перевод четырех Евангелий. Т. 1. Женева, 1892. С. 10.
[43] Краткое изложение Евангелия. С. 9.
[44] Соединение и перевод четырех Евангелий. С. 192.
[45] Tertull. Adv. Marc. V, 19.
[46] Краткое изложение Евангелия. С. 12.
[47] Contra epist. Manichaei. 5, 6. PL. T. 42. Col. 176.

[48] Einleitung in das Neue Testament. Tübingen, 1906. S. 517.

[49] Св. Ириней Лионский. Против ересей. IV, 33, 8. Сочинения. С. 409.

[50] De praescr. 19. PL. T. 2. Col. 36A.

[51] Ibid. Col. 33B–34A.

[52] Ibid. Col. 61B.

[53] Ibid. Col. 61B–C.

О СОЧИНЕНИИ СТУДЕНТА А. КРЯЖИМСКОГО НА ТЕМУ: «О ПОДЛИННОСТИ ПЕРВЫХ ДВУХ ГЛАВ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ»

Печатается по изданию: О сочинении студента Кряжимского Александра на тему: «О подлинности первых двух глав Евангелия от Луки». – Богословский вестник. 1914, февраль. Подписано: доцент иеродиакон Иларион (Троицкий).

Богословский вестник, издаваемый Московской духовной академией, регулярно публиковал Журналы заседаний Совета академии, где среди прочих материалов помещались и отзывы рецензентов на кандидатские сочинения студентов-выпускников. Подобные отзывы на кандидатское сочинение самого Владимира Троицкого на тему: «История догмата о Церкви» были опубликованы в ноябрьском номере Богословского вестника за 1910 год. Рецензентами работы студента Владимира Троицкого были заслуженный профессор кафедры догматического богословия А. Д. Беляев и ректор академии епископ Феодор (Поздеевский).

Самому отцу Илариону во время своей преподавательской деятельности также приходилось рецензировать кандидатские работы. Повышенное внимание сщмч. Иларион уделял сочинениям, касающимся Священного Писания Нового Завета. В настоящем отзыве отец Иларион, высоко оценивая работу студента, сам дает к ней пространные научные и текстологические комментарии.

Подобные публикации интересны как материал к истории богословского образования и как пример культуры научной работы.

[1] Стоит в Лк. 22 раза, в Деян. 11 раз, во всем остальном Новом Завете стоит только 3 раза, и нигде в [других] Евангелиях. – *Прим. ред.*

[2] Нигде в Евангелиях. – *Прим. ред.*

[3] Расшифровку текстологических сиглов и аббревиатур можно найти, обратившись к справочному аппарату критических изданий Нового Завета (например Novum Testamentum Greace et Latina. Ed. 27th Nestle-Aland. Stuttgart, 1994) или работе Брюса Мецгера «Текстология Нового Завета» (М., 1996). – *Прим. ред.*

[4] Обнаруженный мисс Агнес Смит Льюис сирийский палимпсест Синайский. – *Прим. ред.*

[5] Более поздней евангелической литературе в Протоевангелии учиться нечему. – *Прим. ред.*

[6] Должно быть: «изменение в пользу». – *Прим. ред.*

[7] Должно быть: «не в большом объеме, но хорошо доказано». – *Прим. ред.*

[8] Должно быть: «ввиду случившихся с ним событий Захария разразился хвалебной песнью». – *Прим. ред.*

[9] Должно быть: «за ночь, однако, не обрело ясности». – *Прим. ред.*

[10] Должно быть: «несчетно часто». – *Прим. ред.*

[11] Должно быть: «отношение к Иоанну». – *Прим. ред.*

[12] Стоит в Новом Завете только еще один раз, но в... – *Прим. ред.*

ХРИСТИАНСТВА НЕТ БЕЗ ЦЕРКВИ

Печатается по изданию: Христианства нет без Церкви. Пг., 1915. Подписано: архимандрит Иларион.

Переработка статьи «Христианство и Церковь» (второе дополненное издание – «Христианство или Церковь?»). Часть статьи под названием «Церковь как союз любви» была опубликована в сборнике А. Палицкого «На запросы духа» в 1914 г.

Статья написана в отповедь популярным среди интеллигенции начала XX в. мнениям о Церкви и сущности христианства. Суждения эти, возгреваемые, с одной стороны, трудами Л. Толстого, а с другой — зарождающимся на западе экуменическим движением (Всемирным христианским союзом студентов, основанным в 1895 году Джоном Р. Моттом, и другими организациями), противопоставляли «историческое», церковное христианство и христианство идеальное, «евангельское».

Статья не только детально излагает взгляд будущего святителя на Церковь Христову и западные исповедания, но и устанавливает связь между его экклезиологическими воззрениями и учением о спасении. Разделение и противопоставление Церкви и христианства приводит к тому, что понимание христианства ограничивается нравственным учением. При подобной интерпретации христианства нивелируется и Личность его Основателя — Христос Богочеловек подменяется Иисусом, учителем из Назарета. Отрицание того, что Христос есть Бог, явившийся во плоти, сводит на нет значение Его Боговоплощения в деле нашего спасения, т. е. обожение через восприятие Христом нашего естества.

Интересен отклик на эту работу епископа Уфимского Андрея (Ухтомского, † 1937), писавшего, что рассуждения архимандрита Илариона слишком «академичны» и недостаточно жизненны. «Я, конечно, безусловно разделяю все догматические мысли отца Илариона <...> и, тем не менее, нахожу, что эта его книжка глубоко неубедительна ни для кого» (Письмо к пастырям Уфимской епархии. — Уфимские епархиальные ведомости. 1915. № 11). По мысли епископа Андрея, сектантов и «религиозных праздношатаев» в истинности Церкви могут убедить не отвлеченные слова о духовном делании и «новой твари», а только дела зримые, очевидные. Ослабление веры и доброделания в Церкви и приводит к распространению идей сектантства и «евангельского христианства».

Ответ архимандрита Илариона «О жизни в Церкви и жизни церковной» отстаивает необходимость четкого богословского основания в понимании Церкви и сектантских настроений (см. 3-й том настоящего издания).

[1] Хомяков А. С. (1804–1860), русский религиозный философ, поэт и публицист, основатель славянофильства. Его взгляды характеризуются критикой католицизма, протестантизма, немецкого классического идеализма и западников — представителей одного из направлений русской общественной мысли, признававших необходимость развития России по западно-европейскому пути. В центре его воззрений — учение о «соборности», «кафоличности», цельности, характерной не только для христианской Церкви, но и для самого человека. Соборность общества устраивается на принципе христианской любви, а Православие является для России источником просвещения и единения. — *Прим. ред.*

[2] Посошков И. Т. (1652–1726), самобытный русский экономист и публицист. Главный труд — «Книга о скудости и богатстве» (1724). По силе языка и по массе в ней затронутых вопросов, по богатству мыслей это сочинение дает право называть автора первым русским экономистом. Скончался в Петропавловской крепости. «Завещание отеческое» — своеобразный домострой XVII в. — *Прим. ред.*

[3] Завещание отеческое. Издание под редакцией Е. М. Прилежаева. СПб., 1893. С. 3, 6.

[4] Напоминания. I, 25–26. Казань, 1904. С. 47–48.

[5] См.: «Определение Святейшего Синода от 20–23 февраля 1901 года № 557 с посланием верным чадам Православной Греко-Российской Церкви о графе Льве Толстом». Подробнее см. также: Духовная трагедия Льва Толстого. Сб. Составление А. Н. Стрижёва. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры — «Отчий дом». 1995. — *Прим. ред.*

[6] Подвижнические уставы. 18. Творения. Ч. 5. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. С. 359–360.

[7] Письмо 62. Творения. Ч. 1. Киев, 1891. С. 363–364.

[8] Святой Киприан Карфагенский. О молитве Господней. — Творения. Ч. 2. С. 221, 217.

[9] Толкование на Евангелие от Иоанна. XI, 11. Творения. Сергиев Посад. Изд. МДА, 1912. Ч. 15. С. 105–112.

Только в самое последнее время на эту мысль обратил внимание богословской науки митрополит Антоний (Храповицкий).

[10] Оправдание добра. 2-е изд. Б. м., 1899. С. 462.

[11] Рим. 12, 4, 5; 1 Кор. 6, 15; 10, 17; 12, 13, 27; Еф. 1, 23; 4, 4, 12, 16, 25; 5, 23, 30; Кол. 1, 18, 24; 2, 19; 3, 15.

[12] См.: 2 Пар. 36, 23. — *Прим. ред.*

[13] Письмо 63, к Цицилию. 13. Творения. Ч. 1, С. 397.

[14] Толкование на Евангелие от Иоанна. XI, 11. Там же. Ч. 15. С. 109–110.

[15] Толкование на Евангелие от Иоанна. X, 2. — Там же. Сергиев Посад, 1900. Ч. 14. С. 324.

[16] См.: 1 Кор. 12, 11, 13; Еф. 4, 3–4, 7 и др.

[17] Толкование на Послание святого апостола Павла к Ефесянам. Беседа 9. Творения. Изд. СПб ДА. Т. 11. С. 86.

[18] Там же. Беседа 11. С. 96.

[19] Творения. Ч. 7. М., 1861. С. 434.

[20] Творения. Кн. 17. Киев. Изд. КДА. С. 297.

[21] Толкование на Послание святого апостола Павла к Ефесянам. Казань, 1867. С. 123. Приведем еще толкование православного богослова проф. Д. И. Богдашевского (позже епископа Василия): «Единение духа есть единство, которое соделывает Дух или производит его, — это единство, обитающее в Церкви, от Духа Божия» (Послание святого апостола Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 503).

[22] 1 Ин. 2, 5; 3, 17; 4, 9; Рим. 5, 6; ср.: 1 Кор. 13, 15; 2 Сол. 3, 5.

[23] Творения. Ч. 7. С. 134.

[24] Толкование на Послание святого апостола Павла к Ефесянам. Беседа 2, 1. Творения. Т. 11. С. 96.

[25] Подробное толкование этого стиха см. у проф. Богдашевского (цит. соч. С. 557–565); см. также: И. Мансветов. Новозаветное учение о Церкви. М., 1879. С. 143–160.

[26] «Довольно неясно он (апостол) изложил свои мысли оттого, что хотел высказать все вдруг», — говорит святой Иоанн Златоуст. См.: Толкование на Послание святого апостола Павла к Ефесянам. Беседа 2, 3. Творения. Т. 11. С. 100–101.

[27] Там же.

[28] Там же. Ч. 7. С. 438.

[29] In epist. ad Ephesios. PG. T. 95. Col. 844A.

[30] Толкование на Послание святого апостола Павла к Ефесянам. Казань, 1881. С. 132.

[31] Толкование Послания святого апостола Павла к Ефесянам. 2-е изд. М., 1883. С. 307.

[32] Св. Иоанн Златоуст. Толкование на Послание к Ефесянам. Беседа 2, 3. Творения. Т. 11. С. 100.

[33] Св. Киприан Карфагенский. О единстве Церкви. 5. Там же. Ч. 2. С. 180.

[34] Там же.

[35] Ср.: Митрополит Антоний. Собр. соч. Т. 2. С. 16.

[36] Подробное доказательство этой истины смотрите в кн.: В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. С. 144–155, 229 и далее.

[37] О единстве Церкви. 14. Творения. Ч. 2. С. 188–189.

[38] Письмо 43, к Антониану. Там же. Ч. 1. С. 236; Письмо 59, к Стефану. Там же. Ч. 1. С. 330.

[39] Письмо 62, к Магну. Там же. Ч. 1. С. 360.

[40] Письмо 53, к Стефану. Там же. Ч. 1. С. 312.

[41] Письмо 62, к Магну. Там же. Ч. 1. С. 361.

[42] О единстве Церкви. 15. Там же. Ч. 2. С. 190. См. еще: О молитве Господней. 24. Там же. Ч. 2. С. 217–218; Письмо 43, к Антониану. Там же. Ч. 1. С. 239.

[43] Письмо 62, к Магну. Там же. Ч. 1. С. 371.

[44] Письмо 58, к Квинту. Там же. Ч. 1. С. 326–327.

[45] Письмо 61, к Помпею. Там же. Ч. 1. С. 353; Письмо 57, к Януарию. Там же. Ч. 1. С. 326.

[46] Письмо 56, к Квинту. Там же. Ч. 1. С. 326; О единстве Церкви. 23. Там же. Ч. 2. С. 197.

[47] О единстве Церкви. 3. Там же. Ч. 2. С. 179–180.

[48] Там же. С. 178.

[49] О единстве Церкви. 14. Там же. Ч. 2. С. 189.

[50] Там же. С. 190. Ср.: Письмо 60, к Юбаяну. Там же. Ч. 1. С. 334.

[51] О единстве Церкви. 17. Там же. Ч. 2. С. 191–192.

[52] Письмо 60, к Юбаяну. Там же. Ч. 1. С. 334–335.

[53] Письмо 40, к Корнелию. Там же. Ч. 1. С. 205.

[54] Письмо 62, к Магну. Там же. Ч. 1. С. 360–361. Киприан ссылается здесь на Лк. 11, 23; Мф. 18, 17; Ин. 2, 18. См.: Письмо 57 к Январию. Там же. Ч. 1. С. 324–325; Письмо 61, к Помпею. Там же. Ч. 1. С. 351.

[55] Письмо 43, к Антониану. Там же. Ч. 1. С. 234.

[56] Письмо 42, к Корнелию. Там же. Ч. 1. С. 212.

[57] О единстве Церкви. 6. Там же. Ч. 2. С. 181. Ср.: гл. 17. С. 191: «...Можно ли представить себе, что тот находится со Христом, кто действует против священников Христовых, отделяет себя от общения с Его клиром и народом?»

[58] Письмо 58. 1. Творения. Ч. 1. С. 325.

[59] Письмо 53, к Квинту. 1. Там же. С. 326; Письмо 61, к Помпею. 2. Там же. С. 351.

[60] О единстве Церкви. 11. Там же. Ч. 2. С. 185–186. Ср.: Письмо 60, к Юбаяну. Там же. Ч. 1. С. 346.

[61] Мф. 16, 16; 4, 3, 6; 8, 29; Мк. 1, 24; Лк. 8, 28.

[62] Ad Rom. 3.

[63] Против ересей. III, 1, 1.

[64] См. предисловие к женевскому изданию «Краткого изложения Евангелия».

[65] См.: Проф. А. А. Спасский. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1906. С. 651.

[66] На ариан слово I, 1–2.

[67] Проф. А. А. Спасский. Указ. соч. С. 200.

[68] См.: И. В Попов. Идея обожения в древневосточной Церкви. М., 1909; его же: Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1904. Ср.: Проф. А. А. Спасский. Указ. соч. С. 198–199.

[69] Против ересей. III, 17, 7.

[70] Слово II. Против ариан. 69.

[71] На литии стихира 2-я.

[72] На стиховне стихира на «Славу».

[73] На литии стихира 4-я.

[74] Канон Космы, песнь 1-я, тропарь 1-й. Ср. того же канона 2-й тропарь 3-й песни: «...Причастием плоти горшия, подав Божественнаго естества...».

[75] Канон Иоанна, песнь 9-я, тропарь 3-й. Ср. того же канона 2-й тропарь 7-й песни: «...Богатство обожения носяй...» Ирмос 4-й песни: «Рода человеча обновление, древле поя пророк Аввакум предвозвещает... людей во обновление Слово».

[76] Ирмос 9-й песни канона на повечерии в день предпразднства.

[77] Доказательство апостольской проповеди. 99.

[78] Против ересей. IV, 34, 1.

[79] Н. Терентьев. Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Казань, 1910. С. 460.

[80] Ин. 17, 21, 22. — *Прим. ред.*

[81] Против ересей. III, 4, 1.

[82] Там же. 24, 1–2.

[83] Богоискательство, религиозно-философское течение в среде русской либеральной философской и художественной интеллигенции. Возникло в начале XX века в обстановке предчувствия социальных потрясений и особенно широко распространилось после событий 1905–1907 г. Богоискательство предлагало перестроить современные формы гражданского быта и человеческого существования на основе «обновленного» христианства. Представители Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус и др. Один из философских истоков — тезис о «всеединстве» Вл. Соловьева. Богоискатели критиковали «официальное» Православие, развивали учение о «новом религиозном сознании», устремленном к установлению «Царства Божия на земле». — *Прим. ред.*

[84] Письма преосвященного Михаила, почившего епископа Таврического. Симферополь, 1910. С. 178.

Михаил, епископ Таврический и Симферопольский (Грибановский Михаил Михайлович, 1856–1898), известный духовный писатель, глубокий знаток Священного Писания. — *Прим. ред.*

[85] Неточная цитата из стихотворения в прозе И. С. Тургенева «Дурак». Более полно цитата выглядит так:

«И кого бы, что бы ни хвалили при дураке — у него на все была одна отповедь.

Разве иногда прибавит с укоризной:

— А вы все еще верите в авторитеты?

<...> Теперь он, кричавший некогда против авторитетов, — сам авторитет и юноши перед ним благоговеют и боятся его. <...> Но тут поди не возблагоговей — в отсталые люди попадешь!» — *Прим. ред.*

БОГОСЛОВИЕ И СВОБОДА ЦЕРКВИ

(О ЗАДАЧАХ ОСВОБОДИТЕЛЬНОЙ ВОЙНЫ В ОБЛАСТИ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ)

Печатается по изданию: Богословие и свобода Церкви. (О задачах освободительной войны в области русского богословия). — Богословский вестник, 1915, сентябрь. Подписано: профессор Императорской духовной академии архимандрит Иларион.

Лекция архимандрита Илариона, произнесенная 12 сентября 1915 года в стенах Московской духовной академии.

Основной пафос лекции — призыв к «великой освободительной войне» в области богословия — был продиктован, конечно, атмосферой продолжавшейся Первой мировой войны. Однако это обращение к студентам, «сидящим не в окопах, а за партами», отразило в себе те стремления к освобождению от западных инославных влияний, которые зазвучали в русском богословии задолго до начала войны.

По словам известного богослова XX века архиепископа Василия (Кривошеина, † 1985), «характерной чертой русского богословия второй половины XIX — начала XX в. является его стремление освободиться от западных инославных влияний — будь то влияние немецкого протестантизма или путы латинской схоластики. Это направление боролось, прежде всего, против латино-протестантского учения об искуплении как удовлетворении величия Божия, оскорбленного грехопадением Адама, против внешне юридического понимания спасения и стремилось противопоставить ему святоотеческое учение. Непосредственно течение это было направлено против "Православно-догматического богословия" митрополита Макария, где такое понимание искупления нашло свое классическое в русской богословской литературе выражение» (архиепископ Василий (Кривошеин) «Символические тексты в Православной Церкви», 1964 г.).

Первыми исследованиями, касающимися критики «юридического» осмысления жертвы Христовой и «правового жизнепонимания», были работы П. Я. Светлова и архимандрита (впоследствии патриарха Московского и всея Руси) Сергия (Страгородского, † 1944), вышедшие в 80-х гг. XIX в. С этих пор учение о искуплении оказывается в центре горячих богословских дискуссий. Решительным противником «юридической теории» искупления был митрополит Антоний (Храповицкий).

Против «юридизма» в учении о спасении писали также киевский протоиерей, магистр богословия о. Стефан Остроумов и свящ. И. Димитриевский, обвиняя в «юридизме» даже «Катехизис» святителя Филарета (Дроздова). С этими священниками полемизировал известный иерарх архиепископ Никон (Рождественский). Защита учения о спасении, изложенного традиционными «Догматиками», прозвучала также в журнале «Вера и разум» в статьях П. Нечаева «Правда Божия и неправда человеческая на Голгофе» и П. Левитова «В защиту юридической теории искупления».

В данной лекции архимандрит Иларион выступает только как полемист, сражаясь против «двух фортов» схоластического учения — против понятий «удовлетворение» и «заслуга», которые «должны быть снесены до основания». Однако полемичный настрой сотериологии священномученика Илариона уводит от его богословского внимания подвиг Христа как «Жертвы живой, Агнца Божиего, вземлющего грехи мира».

В полемике с «латинским и немецким рабством» вполне взвешенно звучат слова глубоко уважаемого священномучеником Иларионом профессора МДА М. Д. Муретова, писавшего: «Некоторые писатели по вопросам богословским, смешивая ясно и непререкаемо данное в Новом Завете учение о богословском значении Голгофской жертвы и недостаточно уразумевая идеологию жертвы, каким-то образом ухитряются отождествлять или хотя бы соединять с этой идеологией так называемую юридическую теорию оправдания, превращающую спасение человека из внутреннего духовно-телесного перерождения человека душевно-плотяного по образу перстного Адама в духовно-небесного по образу Спасителя Богочеловека — во внешне-юридическое сложение грехов со счетов Божественного правосудия и освобождение от наказания за грех. Ведь в Голгофской жертве Спасителя Богочеловека, как и во всем Его лице, было представлено все спасаемое человечество, получившее во Христе новое рождение — духовно-телесное, подобное рождению от Адама — плотяно-душевному» («Новый Завет как предмет православно-богословского изучения»).

[1] Проф. К. В. Харлампович. Западно-русские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и Церкви. Казань, 1898. С. 39.

[2] Там же. С. 104 и далее.

[3] Акты, относящиеся к истории западной России. Издание Археогр. комиссии. Т. 4. СПб., 1851. № 32. Стлб. 42.

[4] Проф. С. Т. Голубев. История Киевской духовной академии (период домогилянский). Вып. 1. Киев, 1886. Приложения. С. 82. См. еще: Проф. К. В. Харлампович. Указ. соч. С. 426.

[5] Там же. С. 414–415.

[6] С. Т. Голубев. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1. Киев, 1883. Приложения. С. 102.

[7] Там же. С. 436.

[8] С. Т. Голубев. История Киевской духовной академии. С. 229. И приложения. С. 80.

[9] П. Безсонов. Белорусские песни. Пред. VI. См.: Проф. К. В. Харлампович. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. С. III.

[10] И. Малышевский. Александрийский патриарх Мелетий Пигас. Т. 2. Киев, 1872. С. 10.

[11] См.: О мудрейшем иеромонахе Епифании Славинецком и о Симеоне Полоцком. Остен. Казань, 1865. С. 70.

[12] Там же. С. 70–71.

[13] Проф. Н. И. Субботин. Материалы для истории раскола в первое время его существования. Т. 6. М., 1881. С. 281, 282, 284.

[14] Там же. С. 252.

[15] Остен. С. 130–131.

[16] Там же. С. 132.

[17] Там же. С. 138.

[18] Там же. С. 140–141.

[19] Там же. С. 146–147.

[20] См. у проф. К. В Харламповича: Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. С. 442–447.

[21] См. там же. С. 450 слл.

[22] Остен. С. 138.

[23] Прибавления к изданию творений святых отцов. 1889. Ч. 44. С. 679, 677.

[24] См.: М. Сменцовский. Братья Лихуды. СПб., 1899. Приложения. С. XXII–XXVI.

[25] Иерофей Татарский. Симеон Полоцкий. М., 1886. С. 261 и далее.

[26] Проф. Н. Ф. Каптерев. О греко-латинских школах в Москве в XVII веке. — Прибавления к творениям святых отцов. Ч. 44. С. 655 и далее, особенно с. 670.

[27] Там же. С. 663–664.

[28] С. К. Смирнов. История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 38– 39, 44–60.

[29] См.: Проф. Н. Ф. Каптерев. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 2. Сергиев Посад, 1912. С. 457 и далее.

Спудеи — студенты, учащиеся. — *Прим. ред.*

[30] Проф. Н. Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимскаго патриарха Досифея с русским правительством. М., 1891. С. 87–88.

[31] История патриархов иерусалимских. Кн. 10. Ч. 3. Гл. 1, § 9.

[32] Проф. Н. Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимскаго патриарха Досифея с русским правительством. С. 69. Приложение № 16.

[33] Архив юго-западной России. V. С. 154.

[34] Грамота Государю от 2 июня 1702 года. — Проф. Н. Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимскаго патриарха Досифея с русским правительством. С. 42. Приложение № 8.

[35] Проф. Н. Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимскаго патриарха Досифея с русским правительством. С. 56. Приложение № 11.

[36] См. об этом подробно у проф. К. В. Харламповича: Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. С. 440 и далее.

[37] Проф. Н. Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимскаго патриарха Досифея с русским правительством. С. 64. Приложение № 14.

[38] Там же. С. 67. Приложение № 15.

[39] Там же. С. 103–104.

[40] Там же. С. 108–109.

[41] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшаго Правительствующего Синода. Т. 1. СПб., 1868. Приложения. Стлб. CCCCII.

[42] Греческие дела. 1702. № 1. — Проф. Н. Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимскаго патриарха Досифея с русским правительством. С. 172.

[43] Проф. В. О. Ключевский. Курс русской истории. Ч. 4. М., 1910. С. 285–292.

[44] Там же. С. 297 и далее.

[45] Проф. К. В. Харлампович. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. С. 474.

[46] Там же.

[47] Там же. С. 471–472.

[48] Полное собрание законов Российской империи. Т. 5. СПб., 1830, № 3020. С. 468.

[49] См. об этой гимназии у проф. В. О. Ключевского. Цит. соч. С. 322–327.

[50] Историческое известие о Московской академии, сочиненное в 1726 году от справщика Федора Поликарпова и дополненное преосвященным епископом Смоленским Гедеоном (Вишневским). — Древняя российская библиотека. Ч. 16. М., 1791. С. 302–303.

[51] С. К. Смирнов. Цит. соч. С. 81–82.

[52] Полное собрание законов Российской империи. Т. 5, № 2978. С. 189.

[53] Там же. № 3182. С. 554.

[54] Там же.

[55] Греческие дела 1702 г. №1. — Проф. Н. Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимскаго патриарха Досифея с русским правительством. С. 172.

[56] См. у С. К. Смирнова: Цит. соч. С. 142–143.

[57] См.: С. К. Смирнов. История Московской духовной академии до ее преобразования. М., 1879. С. 13–22.

[58] Проф. А. С. Павлов. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 152, 192, 195.

[59] Проф. свящ. П. А. Флоренский. Разум и диалектика. — Богословский вестник. 1914. Т. 3. С. 87.

[60] Архиепископ Сергий. Православное учение о спасении. 4-е изд. СПб., 1910. С. 5–6.

[61] Доказательство апостольской проповеди. Гл. 99.

[62] Слово 38. Творения. Ч. 3. 3-е изд. М., 1889. С. 202–203, 205.

[63] Макарий, митрополит Московский. Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия. § 98.

[64] Ср. отзыв А. С. Хомякова о трудах митрополита Макария в письме к А. Н. Попову от 22 октября 1848 года: «Макарий провонял схоластикой». См.: Проф. В. З. Завитневич. Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. 1. Киев, 1902. С. 973.

КРАЕУГОЛЬНЫЙ КАМЕНЬ ЦЕРКВИ (Мф. 16, 13–18)

Печатается по изданию: Краеугольный камень Церкви (Мф. 16, 13–18). 1914. — Оттиск из юбилейного сборника Императорской Московской духовной академии. Подписано: архимандрит Иларион.

Статья была впервые опубликована в юбилейном сборнике «В память столетия (1814–1914) Императорской Московской духовной академии». Работа, содержащая экзегетический анализ евангельского отрывка о исповедании апостола Петра близ Кесарии Филипповой, раскрывает мысль о Боговоплощении как о краеугольном камне Церкви и основании нашего спасения.

[1] Textus receptus читает τίνα με λέγουσι с большинством унциалов — D E F G H K L M S, кодексов Италы и т. п. Сирийские тексты в данном месте содержат лишь свободную передачу. פנא אפריו עלי אנשא מנו לס ברה דאנשא. Diat. ar. de me. См.: The old syriac gospels or Evangelion da-Mepharreshe, edited by Agnes Smith Lewis. London, 1910. P. 43. Соединение ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου с личным местоимением первого лица совершенно необычно для синоптиков, почему критические издания опускают μέ вместе с ℵ B c vg cop syr^{hr} aeth $\mathrm{Ir}^{int\ cod}$ $\mathrm{Or}^{int\ 3}$.^{521}. Возможно, что μέ в тексте Матфея есть вставка из Мк. 8, 27; Лк. 9, 18, где стоит только это одно местоимение.

[2] На Мф. бесед. 54, 1. Творения. Т. 7. Изд. СПб ДА. С. 552.

[3] Этот оттенок в вопросе Христа усматривает и свт. Иоанн Златоуст: «Показывая, как сильно желает, чтобы исповедовали Его воплощение, говорит: *Сына Человеческого*, — разумея под этим и Божество, как нередко и в других местах Он делает. Так, говорит: *Никтоже взыде на небо, токмо... Сын Человеческий, сый на небеси* (Ин. 3, 13); и в другом месте: *Аще убо узрите Сына Человеческаго восходяща, идеже бе прежде* (Ин. 6, 62)». На Мф. бесед. 54, 1. Творения. Т. 7. С. 553. На том же смысле Христова вопроса настаивает особенно I. Lightfoot: «Quaerit Christus, non tam, an Messiam illum agnoscerent; quam, Messiam agnoscentes, qualemnam eum conciperent? [Вопрошает Христа не столько о том, признают ли Его Мессией, сколько о том, в каком смысле Его признают Мессией]» В доказательство Lightfoot приводит то, что греческое τίνα, как и еврейское מי, вопрошает «non tam de persona, quam de qualitate personae [не столько о лице, сколько о качестве лица]». Horae hebraicae et talmudicae in quattuor evangelistas. Lipsiae, 1684. P. 375.

[4] См.: Theodor Zahn. Das Evangelium des Matthäus. Leipzig, 1903. S. 533. Anm. 54.

[5] Мф. в ст. 14 употребляет местоимения: οἱ μὲν — ἄλλοι δὲ — ἕτεροι δὲ. У Мк. и Лк. во втором и третьем случае — ἄλλοι. О значении ἄλλος и ἕτερος в Новом Завете см.: Friedrich Blass' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vierte, völlig neugearbeitete Auflage besorgt von Albert Debrunner. Göttingen, 1913, § 306. S. 178; G. B. Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 8-te Aufl. von Paul Wilh. Schmiedel. II. Teil. Göttingen, 1898, § 26, 6 a–b. S. 244.

[6] Догадки и подробные рассуждения комментаторов (см., напр.: J. H. A. Hart. Cephas and Christ. — The journal of theological studies. V, 9. 1908. P. 15–24) о народных мнениях не одобряет блаженный Иероним, который пишет: «Я удивляюсь тому, что некоторые толкователи отыскивают причины заблуждений отдельных людей и измышляют весьма длинные разъяснения по вопросу о том, почему одни в Господе нашем Иисусе Христе видели Иоанна, другие — Илию, третьи — Иеремию или одного из пророков». Творения. Ч. 16. Киев, 1901. С. 157.

[7] Свт. Иоанн Златоуст. На Мф. бесед. 54, 1. Творения. Т. 7. С. 553.

[8] In Matth. T. 12, 9. PG. T. 13. Col. 996B.

[9] Совпадение чтения кодекса D с текстами сирийскими неслучайно. В этом кодексе находят «clear signs of the influence of Syriac phraseology [ясные следы влияния сирийской фразеологии]». (F. H. Chase. The old Syriac element in the text of Codex Bedae. London, 1893. The Syro-latin Text of the Gospels. London, 1865. P. 76–100), в нем видят сильное влияние Диатессарона (каковой тезис обосновывает Dr. Heinrich Joseph Vogels в своем труде «Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis». Leipzig, 1910. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur / Herausgeg. von Adolf Harnack und Carl Schmidt. 3. Reihe. 6 Band, Helf 1 a) Hermann Freiherr von Soden о том же кодексе утверждает: «δ5 von Tα geradezu inficiert ist [δ5 прямо-таки заражен от Tα]». — Die Schriften des Neuen Testaments. I. Th. II. Abt. Berlin, 1907. S. 1640.

[10] На Мф. бесед. 54, 1. Творения. Т. 7. С. 553.

[11] Кн. 1. Письмо 236. Творения. Ч. 1. М., 1860. С. 145.

[12] Jos. Knabenbauer. Evangelium secundum S. Matthaeum. Pars altera. Parisiis, 1893. P. 51.

[13] Vgl.: Th. Zahn. Op. cit. S. 529–530; P. M. J. Lagrange. Évangile selon saint Marc. Paris, 1911. P. 204.

[14] На Мф. бесед. 54, 1. Творения. Т. 7. С. 553.

[15] «От лица всех апостолов Петр исповедует». Творения. Ч. 16. С. 157.

[16] «Respondit prae ceteris, immo pro ceteris [Отвечает прежде других, более того — за других]». De incarn. 4. PL. T. 16. Col. 827.

[17] «Unus pro multis dedit responsum [Один за многих давал ответ]». Serm. 76, 1. PL. T. 38. Col. 479. Cfr.: Serm. 270, 2 (in die Pentecostes IV): «Petrus unus pro ceteris, unus pro omnibus [Петр один за других, один за всех]».

[18] Dr. August Wunsche. Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen, 1878. S. 194. См. примеры у Lightfoot'a: Op. cit. P. 376.

[19] Ср. и 1 Ин. 4, 15: *Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге.*

[20] Проф. М. Д. Муретов. Христос как носитель немощей и болезней человечества. — Богословский вестник. 1900. Т. 1. С. 446.

[21] Schabbath VI, 8.

[22] Taanith II, 1.

[23] Just. Dial. cum Tryph. 68. Ed. Otto. P. 240.

[24] Ibid. 49. P. 164.

[25] Philos. IX, 30. PG. T. 16. Col. 3411A.

[26] Этот тезис весьма пространно и доказательно обосновывает проф. Н. Н. Глубоковский. См.: Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. СПб., 1905. С. 247 и далее, 875; кн. 2. СПб., 1910. С. 214–224, 1093, прим. 871; кн. 3. СПб., 1912. С. 9, прим. Ср.: Проф. прот. А. В. Смирнов. Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. Казань, 1899. С. 324–326; Проф. М. Д. Муретов. Цит. соч. С. 446–450.

[27] Dr. Emil Schurer. Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4-te Aufl. 2 Bd. Leipzig, 1907. § 29.

[28] Eusebius. Historia ecclesiastica. III, 26, 1–2. Cfr.: Epiph. Haer. XXX, 2, 3, 2, 29–31; Hippol. Philos. VII, 34; PG. T. 16. Col. 3342B; Iren. Contra haer. III, 21, 1; Ibid. IV, 33, 4; Ibid. V, 1, 3.

[29] Ibid. V, 1, 3. Сочинения в пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900. С. 447.

[30] Cfr.: W. C. Allen. A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Matthew. 2 ed. Edinburgh, 1907. P. 176, 178.

[31] На Мф. бесед. 54, 2: На сем камени — т. е. на вероисповедании, — τῇ πίστει τῆς ὁμολογίας. PL. T. 58. Col. 534. Творения. Т. 7. С. 554. На Мф. бесед. 82, 3: «Создал Церковь на исповедании (ἐπὶ τῇ ὁμολογίᾳ) Петра». PG. T. 58. Col. 741. Творения. Т. 7. С. 824. Толков. на 1 гл. Посл. к Гал.: «Обещав на исповедании его положить основание Церкви». Творения. Т. 10. С. 729.

[32] «Угодно Ему было, чтобы все научились тому несомненному исповеданию, какое вдохновенный Им Петр положил в незыблемое основание, на котором Господь создал Церковь Свою». Кн. 1. Письмо 235 к Серину. Творения. Ч. 1. С. 145.

[33] На Мф. 16, 18: «Симону, веровавшему в Камень, или Христа, Он даровал имя Петр». Творения. Ч. 16. С. 159. Ср. На Мф. 7, 26: «На сем камне Господь основал Церковь; от этого камня апостол Петр получил имя». Творения. Ч. 16. С. 52.

[34] De Trinitate VI, 36: «Super hanc confessionis petram Ecclesiae aedificatio est [На этом камне исповедания — основание Церкви]». PL. T. 10. Col. 186C; «Haec fides Ecclesiae fundamentum est [Эта вера — основание Церкви]». Ibid. Col. 187A.

[35] De incarnatione. 5, 34: «Fides est Ecclesiae fundamentum; non enim de carne Petri, sed de fide dictum est, quia portae mortis ei non praevalebunt [Вера — основание Церкви; ибо не о плоти Петровой, но о вере сказано, что врата смерти не одолеют ее]». PL. T. 16. Col. 827.

[36] Orat. 32, 18: «Один именуется камнем, и ему поверяются основания Церкви» — «Ὁ μὲν πέτρα καλεῖται, καὶ τοὺς θεμελίους τῆς Ἐκκλησίας πιστεύεται». PG. T. 36. Col. 193C. Творения. Ч. 3. 3-е изд. М., 1889. С. 123.

[37] Епифаний. Панарий. 59, 7: «Петр исповедал Христа Сыном Бога Живого, и услышал: на камени сем незыблемой веры (τῇ πέτρᾳ ταύτῃ τῆς ἀσφαλῆς πίστεως) созижду Церковь Мою». PG. T. 41. Col. 1029B. Творения. Ч. 3. М., 1872. С. 37. «Немного выше Петр называется камнем, лежащим в основании веры Господней» — «Στερεὰ πέτρα θεμελιοῦσα τὴν πίστιν τοῦ Κυρίου».

[38] De Trinitate dial. 4: «Πέτραν, οἶμαι, παρωνύμως, ἕτερον οὐδὲν, ἢ τὴν ἀκατάσειστον καὶ ἑδραιοτάτην τοῦ μαθητοῦ πίστιν ἀποκαλῶν, ἐφ᾽ ᾗ καὶ ἀδιαπτώτως ἐπήρεισταί τε καὶ

διαπέπηγεν ἡ Ἐκκλησία Χριστοῦ [Камнем, думаю, по уподоблению Он называет не что иное, как непоколебимую и твердейшую веру ученика, на которой неподвижно зиждется Церковь Христова]». PG. 75. Col. 865C. In Jes. lib. 4. 44, 23: «Камнем, думаю, Он называет непоколебимость ученика в вере». Творения. Ч. 7. М., 1889. С. 463.

[39] Толков. на 1 Кор. 3, 11: «Сие основание положил и блаженный Петр, лучше же сказать, Сам Владыка. Ибо, когда Петр сказал: *Ты еси Христос, Сын Бога Живаго* (Мф. 16, 16), Господь ответствовал: *На сем камени созижду Церковь Мою* (18). Посему не по человеческим именам именуйте себя, так как основание есть Христос». PG. T. 82. Col. 249A. Творения. Ч. 7. М., 1861. С. 188.

[40] In Joan., tract. 124, 5: «На камне, который исповедал ты, создам Церковь Мою. Ибо *камень же был Христос* (1 Кор. 10, 4). На этом основании создан и сам Петр. Основания же иного никто не может положить, кроме положенного, которое есть Христос Иисус. Следовательно, Церковь, которая основывается на Христе, в лице Петра получает от Него ключи Царства Небесного, т. е. власть вязать и решить грехи». Sancti Aurelii Augustini opera omnia, ed. monachorum ordinis sancti Benedicti. T. 3. Parisiis, 1837. Col. 2470C–D. Retract. I, 21: «Не сказано: ты — petra, но: ты — Petrus. Камень (Petra) же был Христос, которого исповедал Петр, как Его исповедует вся Церковь». Ibid. T. 1. Col. 68A.

Serm. 76, 1: «Камень — Христос; Петр — народ христианский... Итак, говорит, ты — Петр, и на этом камне, который исповедал ты, на этом камне, который познал ты, говоря: Ты — Христос, Сын Бога Живого, созижду Церковь Мою; т. е. на Мне Самом, Сыне Бога Живого, созижду Церковь Мою. На Мне созижду тебя, не Меня на тебе». Serm. 270, 2 (in die Pentecostes IV): «Я — камень (petra), ты — Петр (Petrus). Ведь не от Петра камень (neque a Petro petra), но от камня Петр, потому что не от христианина Христос, но от Христа христианин. И на этом камне созижду Церковь Мою, не на Петре, каков ты, но на камне (supra petram), который ты исповедал».

[41] Expos. in. psal. 45 vers. 5: «Commoveri non potest Ecclesia, quae in solidissima petra, hoc est Domino Christo noscitur esse fundata». PL. T. 70. Col. 330C.

[42] Homil. de transfigur. Domini 6: «Οὐ σάρξ, οὐκ αἷμα, οὐκ ἀνθρώπινη διάνοια, ἀλλ᾽ ὁ Πατὴρ μοῦ ὁ οὐράνιος ταύτην θείαν τε καὶ ἀπόῤῥητον θεολογίαν σοι ἀπεκάλυψεν. Αὕτη ἡ πίστις ἡ ἀκλινὴς καὶ ἀκλόνητος, ἐφ᾽ ἣν ὡς πέτραν ἡ ἐκκλησία ἐστήρικται [Ни плоть, ни кровь, ни человеческий разум, но Отец Мой Небесный открыл тебе это Божественное и неизреченное богословие. Это — недвижимая и ничем непоколебимая вера, на которой, как на камне, утверждена Церковь]». PG. T. 96. Col. 556A. Ср. выше (col. 553B), где Христос Сам назван — ἡ πέτρα τῆς ζωῆς [камень жизни]. Русский перевод см. в «Христианском чтении» (1842. Ч. 3. С. 179, 177).

[43] См.: Благовестник. Ч. 1: «Сие-то исповедание, которое ты исповедал, и будет основанием верующих».

[44] De primatu papae., lib. II. PG. T. 149. Col. 708C. Ср. выше слова преп. Иоанна Дамаскина в прим. 42.

[45] См.: Augustin. Contra Cresconium. I, 29, 34. PL. T. 43. Col. 463–464.

[46] Cfr.: J. H. A. Hart. Op. cit. P. 38: «Banah is used... by Jeremiah in reference to the restoration of Israel after the exile. The latter use is more obviously a possible source of this present phrase ["Banah" используется... Иеремией, когда он говорит о воссоздании Израиля после плена. Последнее употребление, очевидно, возможный источник настоящего выражения]».

[47] О ветхозаветной основе новозаветных экклезиологических терминов см.: Владимир Троицкий. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912. С. 14–18. — Какой термин в данном случае употребил Христос, с точностью сказать нельзя. В сирийских текстах греческому ἐκκλησία соответствуют разные слова: Мф. 16, 18, пешито и курет. — עדתא (sin. deest), иерус. — כנישתא. Мф. 18, 17 — пеш. и син. כנישתא, но курет. — עדתא. Th. Zahn высказывается (Op. cit. S. 541. Anm. 67) за כנישתא, потому что это слово более подходит к образцу строения и в Мф. 18, 20 в сирийских текстах греческому συνηγμένοι εἰσίν соответствует כנישין, так что получается созвучие между Мф. 18, 17 и 18, 20.

[48] Проф. Д. И. Богдашевский (ныне епископ Василий). Послание святого апостола Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 406.

[49] In Matth. T. 12, 11. PG. T. 13. Col. 1004B.

[50] См.: В. Троицкий. Цит. соч. С. 88–101.

[51] См.: F. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. Halle, 1906. § 15, 2. S. 99.

[52] Доказательство апостольской проповеди. 99. Рус. перевод см.: Христианское чтение. 1907. Ч. 2.

[53] Contra haer. IV, 311. PG. T. 7. Col. 1083C–1084A. Сочинения. СПб., 1900. С. 414.

[54] Ibid. V, praef. PG. T. 7. Col. 1120B. Там же. С. 446.

[55] Ibid. III, 42. PG. T. 7. Col. 856B. Там же. С. 225.

[56] Ibid. V, 36, 3. PG. T. 7. Col. 1224B–C. Там же. С. 528.

[57] Ibid. IV, 34, 4. PG. T. 7. Col. 1086B. Там же. С. 417.

[58] Ibid. IV, 20,12. PG. T. 7. Col. 1042A. Там же. С. 377.

[59] Ibid. V, 32, 2. PG. T. 7. Col. 1211A. Там же. С. 515.

[60] См. об этом: Проф. И. В. Попов. Идея обожения в древневосточной Церкви. М., 1909.

[61] Св. Афанасий Великий. Против ариан. II, 47. Творения. Ч. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. С. 324.

[62] Св. Афанасий Великий. К Адельфию. 4. Творения. Ч. 3. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903. С. 306.

[63] Св. Василий Великий. Подвижнические уставы. 18. Творения. Ч. 5. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. С. 360.

[64] Св. Григорий Нисский. Антирритик. 55. Творения. Ч. 7. М., 1865. С. 192.

[65] Там же. 15. Творения. Ч. 7. С. 86.

[66] Св. Ефрем Сирин. Толкование на 3 Кор. 3, 32–33; Проф. М. Д. Муретов. Апокрифическая переписка апостола Павла с коринфянами. Сергиев Посад, 1896. С. XXIII.

[67] Толкование на Евангелие от Иоанна. Кн. 11. Гл. 1. Творения. Ч. 15. Сергиев Посад, 1912. С. 109, 110.

[68] Ambiguorum liber. PG. T. 91. Col. 1097A–B. Cfr.: Cap. theol. I, 25. PG. T. 90. Col. 1135B–C.

[69] Mystagog. 1. PG. T. 91. Col. 668B. Cfr.: Ibid. Col 664D. Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 1. СПб., 1855. С. 303, 300.

[70] Католики под камнем разумеют апостола Петра и рассуждают так: «Церковь Христова есть собрание, общество людей. А то, что каждому собранию или обществу сообщает устойчивость, крепость, единство и чему все принадлежащие к обществу должны прилежать и следовать, — есть авторитет или власть управления и направления. Истинная власть должна обладать каждым обществом и направлять его к тому, ради чего оно и устроено. Необходим авторитет, которым общество было бы крепко, которым оно сохранялось бы в единстве. Если такого авторитета нет, то общество недостойно своего имени: будут лишь отдельные и разрозненные члены. Если этому авторитету кто себя подчиняет — тем самым определяет себя как члена общества. Так как Петр есть тот, на ком Христос создаст Свою Церковь, то тем самым обещается на будущее время высший авторитет в Церкви. В словах Христа содержится обетование того, что Он сделает так, чтобы Петр своею властью управления содействовал истинной твердости к единству или, другими словами, чтобы Петр стоял на страже всей той истины, которая дает зданию твердый фундамент». — Jos. Knabenbauer. Evangelium secundum S. Matthaeum, pars altera. P. 55. Это толкование мы отвергаем, как слишком житейское (забота о прерогативах отдельного епископа) и совершенно убогое и жалкое в смысле идейно-богословском.

[71] Не совсем свободны от этого упрека даже лучшие труды по сотериологии, решительно порвавшие с юридическим учением о спасении, заимствованным нашим богословием у западных внецерковных схоластиков (Таков, например, труд архиеп. Сергия «Православное учение о спасении».)

[72] 11–13 марта 1914 г. академию посещал английский ученый W. H. Frere, с которым мне пришлось беседовать о постановке преподавания в их колледже (College of the Resurrection, Mirfield). Он подарил мне маленькую брошюрку — «Notes on theological training», где (p. 5) есть план преподавания. В графе догматики мое внимание обра-

тили заглавия двух отделов: «The incarnation» (воплощение) и «The extension of the incarnation» (распространение воплощения). Я спросил, о чем идет речь во втором отделе, что это за «the extension of the incarnation». W. H. Frere ответил, что под этим заголовком содержится учение о Церкви и о Таинствах. Церковь, следовательно, определяется как распространение или продолжение воплощения. Неужели в этом пункте внецерковное богословие ближе к истине, нежели наше школьное? Тем, конечно, хуже для этого последнего!

[73] Ирмос 9-й песни канона на повечерии предпразднства Рождества Христова.

[74] Канона Космы, песнь 1-я, тропарь 2-й.

[75] Канона Космы, песнь 1-я, тропарь 3-й.

[76] Канона Космы, песнь 5-я, тропарь 1-й.

[77] Канона Космы, песнь 3-я, тропарь 3-й. Приводим [тексты] в русском переводе проф. Е. Ловягина. «Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках». Кн. 1. СПб., 1855. С. 5.

[78] Канона Иоанна, песнь 6-я, тропарь 1-й. См.: Ловягин. Указ. изд. С. 18.

[79] Канона Иоанна, песнь 9-я, тропарь 2-й. См.: Ловягин. Указ. изд. С. 21–22.

[80] 26 декабря на стиховне, стихира Иоанна монаха.

[81] На хвалитех, «Слава» (Германово).

ВИФЛЕЕМ И ГОЛГОФА
(ПИСЬМО К ДРУГУ)

Печатается по изданию: Вифлеем и Голгофа. (Письмо к Другу). — Отдых христианина, 1916, № 12. Подписано: профессор архимандрит Иларион.

Начиная с А. С. Хомякова, еще в XIX в. все громче стали звучать голоса, выступающие против «западного засилия» в русском богословии. Критика влияния западной схоластики на русское богословие была направлена прежде всего против так называемой «юридической теории» спасения, основанной на сотериологии Ансельма Кентерберийского и нашедшей свое отражение в пособиях по догматике XIX века, в частности в «Православно-догматическом богословии» митрополита Макария (Булгакова, † 1882).

Первыми исследованиями, направленными против «юридизма» в учении о спасении, можно назвать магистерскую диссертацию профессора протоиерея П. Я. Светлова «Значение Креста в деле Христовом», защита которой состоялась в МДА в 1893 г., и труд архимандрита Сергия (Страгородского) «Православное учение о спасении», который был защищен им в 1885 г. Разбирая схоластическую систему искупления, отец Павел Светлов отмечал, что «все необъятно-великое содержание слова крестного в схоластическом богословии стремятся заключить в узкой формуле учения о сатисфакции». Крест тем самым становится лишь кровавой уплатой за грехи людей бесконечному Божию правосудию (П. Светлов. Значение Креста в деле Христовом: опыт изъяснения догмата искупления. Киев, 1907. С. 9). Тем самым правовое «жизнепонимание по существу своему противоположно христианскому и <...> оно единодушно отвергалось словом Божиим и отцами Церкви» (Архим. Сергий. Православное учение о спасении. М., 1991. С. 95). Указанные работы были поддержаны митрополитом Антонием (Храповицким), горячим противником «юридической теории». (Впрочем, собственное осмысление тайны искупления, изложенное позже митрополитом Антонием в статье «Догмат искупления» (1917 г.), было подвергнуто небеспочвенной критике со стороны таких известных иерархов, как архиепископ Серафим (Соболев, † 1950) и архиепископ Феофан (Быстров, † 1940).

Особое место в полемике вокруг учения о спасении занимает архимандрит Иларион. В противовес «юридической теории» спасения, говорящей о значении Голгофской жертвы, архимандрит Иларион основой спасения человека называет Боговоплощение, как «возрождение, обновление, воссоздание и обожение» человеческой природы. Детальное изложение этих сотериологических мыслей архимандрита Илариона в статье «Вифлеем и Голгофа» предваряется рядом ранних работ — «Христианство или Церковь?», статьями «Воплощение», «Воплощение и смирение», «Воплощение и Церковь» (см. 3-й том настоящего издания) и лекцией «Богословие и свобода Церкви» (см. 2-й том настоящего издания).

Рассматривая учение о спасении сщмч. Илариона, справедливо упомянуть замечание известного богослова XX века архиепископа Василия (Кривошеина): «Архиепископ Иларион отождествляет все искупительное и спасительное дело Христово с одним воплощением и в своей речи буквально ничего не говорит о крестной смерти Христовой. Он хочет обосновать свое богословие на церковных песнопениях, но цитирует только песнопения Рождества, Богоявления, Благовещения, совершенно игнорируя тексты Страстной седмицы, праздников Креста и даже Святой Пасхи, так что в его концепции нет места не только для крестной смерти, но и для Воскресения Христова, а только для Его Рождества и воплощения» («Символические тексты в Православной Церкви», 1964 г.).

[1] Архиепископ Макарий (Булгаков). Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия. СПб, 1869. — *Прим. изд.*

[2] Имеется в виду «Критика догматического богословия» Л. Толстого, в котором выражено его отрицательное отношение к Таинствам Церкви. — *Прим. изд.*

[3] Епископ Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 4. Киев, 1889. С. 159–161. — *Прим. изд.*

[4] Неточная цитата из драматической поэмы Ибсена «Бранд». См.: Г. Ибсен. Полное собрание сочинений. Пер. А. и П. Ганзен. Т. 3. М., 1909. С. 130. — *Прим. изд.*

[5] П. Я. Светлов. Значение Креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления. Киев, 1893. — *Прим. изд.*

[6] Архиепископ Сергий (Страгородский) (1867–1944), впоследствии патриарх Московский и всея Руси (1943–1944). В 1895 году удостоен степени магистра богословия за диссертацию «Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Священного Писания и творений святоотеческих». — *Прим. изд.*

[7] Архиепископ Антоний (Храповицкий, 1863–1936), впоследствии митрополит Киевский и Галицкий, первый предстоятель Русской Зарубежной Церкви. В 1888 году удостоен степени магистра богословия за диссертацию «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности». — *Прим. изд.*

[8] То есть явившегося причиной тленности тварного мира. — *Прим. изд.*

О ЦЕРКОВНОМ УПОТРЕБЛЕНИИ ПАСХАЛЬНОЙ ЕННЕАКЭДЕКАЕТИРИДЫ АНАТОЛИЯ ЛАОДИКИЙСКОГО

ПО ПОВОДУ КНИГИ СВЯЩ. Д. А. ЛЕБЕДЕВА: ИЗ ИСТОРИИ ДРЕВНИХ ПАСХАЛЬНЫХ ЦИКЛОВ. 1. 19-ЛЕТНИЙ ЦИКЛ АНАТОЛИЯ ЛАОДИКИЙСКОГО. СПБ., 1912

Печатается по изданию: О церковном употреблении пасхальной еннеакэдекаетириды Анатолия Лаодикийского. По поводу книги свящ. Д. А. Лебедева: Из истории древних пасхальных циклов. 1. 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского. СПб., 1912. — Богословский вестник, 1916, январь. Подписано: архимандрит Иларион.

Отзыв посвящен работе по исследованию вопроса о праздновании Пасхи в первые века христианства. Разногласия были вызваны в основном тем, что в огромной Римской империи почти в каждой провинции были свои представления о счете времени и, соответственно, о том, как определять дату празднования Пасхи. В Александрийской Церкви, накопившей огромный опыт исчисления времени, в III в. использовали 19-летний лунный цикл. В Сирии (представителем которой и был Анатолий Лаодикийский) также пользовались этим циклом, однако начало его было смещено по отношению к александрийскому на три года. В свою очередь римские епископы вплоть до V в. использовали довольно неточный 84-летний цикл, что приводило к расхождению в вычислении даты Пасхи. Автор книги, пытаясь согласовать эти разнообразные практики, говорит о возможно широком использовании в Восточной Церкви пасхального цикла Анатолия Лаодикийского. Отмечая недостаточную аргументированность взглядов о. Д. А. Лебедева, архимандрит Иларион обращает внимание на необходимость строгой аргументации при научном исследовании такой непростой проблемы, иначе ценность такого исследования будет «едва ли многим выше нуля».

[1] Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. I. СПб., 1907. С. 66.

[2] Д. А. Лебедев († после 1924 г.), протоиерей, проф. МДА, участник Всероссийского Церковного Собора 1917–1918 гг., автор книг «Календарь и пасхалия», «К истории времяисчисления» и др. по календарному вопросу. — *Прим. ред.*

[3] Еннеакэдекаетирида (девятнадцатилетка) — один из вариантов согласования лунного и солнечного циклов, при котором для согласования циклов лунного и солнечного календарей на протяжении 19 лунных лет 7 раз вставляется дополнительный (эмболисмический) лунный месяц. — *Прим. ред.*

[4] Анатолий, еп. Лаодикийский († ок. 282). Родился в Александрии Египетской и получил всестороннее образование, преподавал аристотелевскую философию. Около 262–263 гг. из-за политических волнений покинул Египет и прибыл в Кесарию Каппадокийскую, где был рукоположен во епископа. С 268 г. епископ Лаодикии в Сирии. Церковный историк Евсевий Кесарийский упоминает «Каноны о Пасхе» и 10 книг «Введения в арифметику». — *Прим. ред.*

[5] Фаменоф — седьмой месяц александрийского календаря, первое число которого соответствует 25 февраля (или 26 февраля в високосный год) юлианского календаря, дистр — название месяца в македонском календаре, примерно соответветстующего современному февралю, календы — первый день каждого месяца в римском календаре. — *Прим. ред.*

[6] Eusebius. Historia ecclesiastica. VII, 32, 14–15.

[7] Эмболисмический год — год лунно-солнечного календаря, содержащий 13 месяцев. — *Прим. ред.*

[8] Речь идет о французском зоологе Жорже Кювье (1769–1823), авторе закона корреляции, согласно которому части организма представляют собой целостную систему, каждый орган которой соответствует другим органам по строению и функциям. Основываясь на принципах этого закона, он разработал метод реконструкции ископаемых форм по немногим сохранившимся фрагментам скелета. Однако корреляциям Кювье придавал статический характер, что в ряде случаев приводило его к ошибочным заключениям. — *Прим. ред.*

[9] Цикл Анатолия Лаодикийского по В. В. Болотову. Византийский Временник. — Т. 19. С. 188–223.

[10] Протопасхистами называли тех, кто праздновал Пасху «вместе с иудеями», т. е. в один день. Такие разногласия в определении дня празднования Пасхи происходили из-за несоответствия эмболисмического года еннеакэдекаетириды с простым годом лунного цикла. Против протопасхистов направлено решение Первого Вселенского Собора (325 г.) и первое правило Антиохийского Собора (ок. 333 г.). — *Прим. ред.*

[11] Огдоада и эндекада — восьмилетка и одиннадцатилетка. Их сочетание образует девятнадцатилетний цикл. — *Прим. ред.*

[12] Метон — афинский астроном (ок. 500 г. до Р. Х.), предложивший девятнадцатилетний цикл, Калипп — греческий астроном (330 г. до Р. Х.). — *Прим. ред.*

[13] За первый год цикла в Александрийской Церкви был принят 285 г., т. н. эра Диоклетиана (римский император в 284–305 гг.), когда пасхальное новолуние приходилось на 23 марта, а первое новолуние года — на 23 января. Год Диоклетиановой эры начинался 29 или 30 августа. В настоящее время применяется в Коптской Церкви. — *Прим. ред.*

[14] Recherches sur la chronologie armenienne technique et historique. T. 1. Paris, 1859.

[15] Kleine Schriften / Herausgeg. von Ruhl. III. S. 353–354.

[16] См. об этом подробно: свящ. Д. А. Лебедев. Цикл Анатолия Лаодикийского по В. В. Болотову. С. 192–193, 214–221.

[17] Там же. С. 197. В «Лекциях», излагая историю церковного времяисчисления у армян, о зависимости таблицы Андрея от цикла Анатолия В. В. Болотов не говорит. I. С. 99–100.

[18] Свящ. Д. А. Лебедев. Цикл Анатолия Лаодикийского по В. В. Болотову. С. 200.

[19] Идами назывались 15-е дни марта, мая, июля, октября и 13-е дни в остальных месяцах римского календаря. Ноны (лат. Nonae, от nonus —девятый, т. е. девятый день до ид) в римском календаре 7-й день марта, мая, июля, октября и 5-й день остальных меся-

цев. Ноны служили для счета дней внутри месяца. Счет дней в римском календаре велся в следующем порядке: сначала от календ до нон, затем от ид до нон, и от календ следующего месяца до ид, т. е. как бы в обратном порядке. — *Прим. ред.*

[20] Circulus vitiosus in demonstrando (лат.) — порочный круг. — *Прим. ред.*

[21] Quod erat demonstrandum (лат.) — что и требовалось доказать. — *Прим. ред.*

[22] Свящ. Д. А. Лебедев. Цикл Анатолия Лаодикийского по В. В. Болотову. С. 205.

[23] Romana Supputatio — цикл празднования Пасхи с 213 по 312 год, составленный в Риме. — *Прим. ред.*

[24] Natalis Urbis Romae (парилии) — праздник дня основания Рима (IX день до майских календ = 21 апреля). — *Прим. ред.*

[25] Это свидетельство κεφάλαια отец Д. А. Лебедев приводит в 19-м примечании на с. 160: «См. κεφάλαιον на этот год E. Schwartz. Zur Geschichte des Athanasius. Mittheilung II, in Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 1904. Heft 4. S. 379: Ἐν Σερδικῇ συμφωνίας γεννομένης περὶ τὸ Πάσχα ἐξέδωσαν πίνακα πεντήκοντα ἐτῶν ὥστε κατὰ τὸ ἔτος παραγγεῖλαι πανταχῇ τοὺς Ρωμαίους καὶ τοὺς Ἀλεξανδρέους. У Larsow (Die Fest-Briefe des h. Athanasius. Leipzig—Göttingen, 1852. S. 31) это важное известие передано в искаженном виде. Вместо ἐξέδωσαν πίνακα у него стоит: Man bestimmte einen Abschnitt von fünfzig Jahren! (Определен был в 50 лет. — *Прим. ред.*). Так что речь идет как будто не о таблице, а только об изустном соглашении или же только о переговорах; а далее слова κατὰ τὸ ἔτος переданы через "nach dem Brauch" (по обычаю. — *Прим. ред.*)».

В этом примечании достаточно несообразностей. Отец Д. А. Лебедев пишет так, как будто Larsow переводил κεφάλαια на немецкий язык с греческого, а не с сирийского. Правда, его перевод с сирийского, по суждению E. Schwartz'a, представляет один из specimina ignorantiae (Zur Geschichte des Athanasius. I. Nachrichten. 1904. Heft 4. S. 334. Anm. 2); однако в данном случае он едва ли так искажает важное известие Афанасия, как это представляет отец Д. А. Лебедев. Соответствующий сирийский текст из κεφάλαια под 343 годом читается так:

בסרדיסקי מטל פעחא שלמותא חות. ואשלמו פסקא דחמשין שנין
לחו דאיך עידא משודעיו בבל דוך רומיא ואלחבסאגדראי

(The festal letters of Athanasius, discovered in an ancient syriac version, and edited by William Cureton. London, 1848. P. (5).

Этот текст Larsow переводит довольно точно: «In Sardica fand in Betreff des Osterfestes Uebereinstimmug statt. Man bestimmte einen Abschnitt von fünfzig Jahren, nach welchem Römer und Alexandriner überall den Ostersonntag nach dem Brauch anzeigten». (Die Fest-Briefe des Heiligen Athanasius, Bischof von Alexandria. S. 31).

Приблизительно так же переводил и сам W. Cureton: «There was an agreement made in Sardica respecting Easter, and they consented to a decision for fifty years, which, according to custom, the Romans and Alexandrians announce in every place». (The festal letters of Athanasius... P. III).

Русский перевод: «В Сардике пришли к соглашению относительно (празднования) Пасхи. Определен был период в пятнадцать (ошибка; нужно: *пятьдесят*) лет, после которого (неверно; нужно: *по которому*) римляне и александрийцы всюду объявляли бы о сем (празднике) по обычаю». (Творения Афанасия Великого. 2-е изд. Ч. 3. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1903. С. 382).

E. Schwartz держится убеждения, что сирийские тексты, переведенные с греческого, следует переводить не на новые языки, а обратно на греческий (Op. cit. S. 334. Amn. 2); это убеждение свое E. Schwartz и осуществляет, переводя часть из κεφάλαιον 343 года именно на греческий язык. Можно думать, что перевод E. Schwartz'a не чужд истолковательной тенденции. Так, сирийское слово אשלמו он передает через ἐξέδωσαν, а פסקא через πίνακα, высказывая дальше по некоторым основаниям предположение даже о том, dass in der Hs. die Ostertafel erhalten ist, welche die orientalischen Bischöfe 342 zu Sardica festsetzen (Ibid. S. 379) (что была сохранена пасхальная таблица, которую азиатские епископы утвердили в 342 г. в Сардике. — *Прим. ред.*). У Schwartz'a не перевод в собственном смысле, а реконструкция первоначального греческого текста. Совершенно напрасно отец Д. А. Лебедев в словах Larsow'a: «Man bestimmte einen Abschnitt von rünfzig Jahren» — видит речь только об изустном соглашении или же только о переговорах. Изустное соглашение о пятидесяти годах (343–392?), несомненно, было записано, и самая эта запись была пасхальной таблицей на пятьдесят лет. Сирийский текст говорит о самом определении, а греческий обратный перевод E. Schwartz'a — о таблице, которая должна была получиться в записи соборных деяний. А то, что говорит отец Д. А. Лебедев о переводе слов κατὰ τὸ ἔτος, это ошибка не Larsow'a, а ошибка (описка?) самого отца Д. А Лебедева: у E. Schwartz'a в указанном месте, в полном соответствии сирийскому דאיך עידא стоит κατὰ τὸ ἔθος, а не κατὰ τὸ ἔτος, как пишет отец Д. А. Лебедев, возводя на Larsow'a совершеннейшую напраслину, будто он искажает своим переводом важное известие из κεφάλαια.

[26] Фармуф — восьмой месяц александрийского лунного календаря, 1-е число которого соответствует 27 марта юлианского календаря. — *Прим. ред.*

[27] Творения Афанасия Великого. Ч. 3. С. 384.

[28] Доклад В. В. Болотова на заседании комиссии по вопросу о реформе календаря в России 31 мая 1899 г. Приложение V к журналам заседания Комиссии по вопросу о реформе календаря. С. 43.

[29] Речь идет об открытии Нептуна — восьмой планеты солнечной системы. При изучении в 1783 г. движения планет академик Петербургской академии наук А. И. Лексель обнаружил неправильности в их перемещении и высказал предположение, что они вызываются существованием еще одной неизвестной планеты. Продолжившие эти исследования в первой пол. XIX в. независимо друг от друга англичанин Дж. Адамс и француз У. Леверье вычислили элементы орбиты новой планеты. Леверье сообщил об этом в Берлинскую астрономическую обсерваторию. Расчеты были столь точны, что планета была обнаружена А. Галле в первый же вечер после получения письма 23 сент. 1846 г. — *Прим. ред.*

[30] ignoramus — мы не знаем; ignorabimus — мы не будем знать (лат.).

[31] Melius est nescrire, quam errare. Malumus minus sapere, quam contra — Лучше не знать, чем заблуждаться. Мы предпочитаем меньше знать, чем наоборот (лат.).

НОВЫЙ ЗАВЕТ В АПОСТОЛЬСКОЕ ВРЕМЯ

Печатается по изданию: Новый Завет в апостольское время. — Христианин. Сергиев Посад, 1916, № 1. Подписано: архимандрит Иларион.

В центре внимания автора вновь Священное Писание как проявление благодатной жизни Церкви. В этой статье архимандрит Иларион свое богословское осмысление места Священного Писания в Церкви Христовой подкрепляет свидетельством историческим.

Опираясь на первоисточники апостольского века, архимандрит Иларион изучает место книг Нового Завета в христианской Церкви, заключенных в IV веке церковным авторитетом в канон Священного Писания.

[1] См.: Iren. Contra haer. III, 14, 1; Ibid. III, 10, 1. Tertull. Adv. Marc. IV, 2.

[2] Tertull. Adv. Marc. IV, 5: «Lucae digestum Paulo adscribere solent».

[3] Orig. ap. Eusebius. Historia ecclesiastica. VI, 25, 6.

[4] Ibid. III, 4, 7.

[5] См.: Деян. 12, 12; Кол. 4, 10; Флм. 1, 24.

[6] Ср.: Иуд. ст. 3 и 2 Пет. 1, 5; 2, 21
ст. 4 и 2 Пет. 2, 1 сл.;
ст. 5 и 2 Пет. 1, 12;
ст. 6 и 2 Пет. 2, 4, 9;
ст. 7 и 2 Пет. 2, 6, 10;
ст. 8 и 2 Пет. 2, 10;
ст. 9 и 2 Пет. 2, 11;
ст. 10 и 2 Пет. 2, 12;
ст. 11 и 2 Пет. 2, 15;
ст. 12 и 2 Пет. 2, 13, 17;
ст. 13 и 2 Пет. 2, 17;
ст. 16 и 2 Пет. 2, 10, 18;
ст. 17 и 2 Пет. 3, 2;
ст. 18 и 2 Пет. 3, 3, 18;
ст. 24 и 2 Пет. 3, 14;
ст. 25 и 2 Пет. 3, 18.

[7] Eusebius. Historia ecclesiastica. V, 20, 5–6.

[8] Contra haer. II, 22, 5; Ibid. III, 3, 4.

[9] Ibid. III, 1, 1.
[10] Quis dives salv. 42.
[11] Eusebius. Historia ecclesiastica. III, 23, 1–2.
[12] Ibid. V, 24, 3
[13] De praescr. 32. Cfr.: Ibid. 36.
[14] De vir. III, 9. См. еще: Григория Богослова слово 33 (Творения. Ч. 3. М., 1889. С. 143); Иоанна Златоуста на Иоанна беседа 2, 2 (Творения. Т. 8. С. 14); на Деян. беседа 34, 3 (Там же. Т. 9. С. 307); на Ефес. предисл. (Там же. Т. 11. С. 5).
[15] Сирийский перевод после Евангелия от Иоанна имеет следующую приписку: באכסוס שלס אונגליק קדישא כרוותא דיוחק דמלל יונאיה – окончилось Евангелие святого проповедника Иоанна, изреченное по-ионически в Ефесе. См. еще: Tischendorf. NT^8, I, 967.
[16] Eusebius. Historia ecclesiastica. VI, 25, 6.
[17] Ibid. VI, 14, 5–7.
[18] Ibid. III, 24, 2, 7–13.
[19] De vir. ill. 9. О просьбе братии записать необходимое говорит и Феодор Мопсуетский. Comment in In. PG. T. 66. Col. 728.
[20] Contra haer. III, 11, 8.
[21] 1 Ин. 2, 1, 12, 28; 4, 4; 5, 21.
[22] Ignat. Ad Ephes. 6, 2.
[23] Ibid. 8, 1.
[24] Ibid. 9, 1.
[25] Прибавление к изданию творений святых отцов. 1871. Ч. 24. С. 297–327.
[26] Разбор господствующего в протестантской среде взгляда на «происхождение» кафолической Церкви имеется в книге В. Троицкого. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912. Особ. глл. 3 и 4. С. 109–360.

НОВЫЙ ЗАВЕТ ВО ВТОРОМ ВЕКЕ

Печатается по изданию: Новый Завет во втором веке. – Христианин. Сергиев Посад, 1916, № 3, 4. Подписано: архимандрит Иларион.

Статья является продолжением исследования истории формирования канона новозаветного Писания. Архимандрит Иларион рассматривает место книг Нового Завета в христианской Церкви в следующем историческом периоде – времени апологетов и авторов противогностической полемики.

[1] Епифаний. Панарий. 42, 4.
[2] Там же. 42, 2.
[3] Tertull. Adv. Marc. IV, 1, 6. PL. T. 2. Col. 390A, 397A.
[4] Ibid. IV, 34. PL. T. 2. Col. 472B.
[5] Ibid. I, 19. PL. T. 2. Col. 293A.
[6] Ibid. IV, 34. PL. T. 2. Col. 473C–D.
[7] Исидор Пелусиот. Книга 1. Письмо 371.
[8] Adv. Marc. IV, 1. PL. T. 2. Col. 390A.
[9] Iren. Contra haer. I, 22, 3.
[10] Ibid. III, 1, 1.
[11] Adv. Marc. V, 19. PL. T. 2. Col. 532C.
[12] De praescr. 38. PL. T. 2. Col. 62C.
[13] Tertull. Adv. Marc. IV, 2. PL. T. 2. Col. 392C.
[14] Епифаний. Панарий. 42, 9.
[15] См. подробнее: Богословский вестник. 1911. Т. 2. С. 500–503.
[16] Епифаний. Панарий. 42, 9.
[17] Там же. 42, 11. PG. T. 41. Col. 721C. Творения. Ч. 2. М., 1864. С. 159.
[18] Там же. См. еще: Ibid. Col. 812B. С. 254.

[19] Adv. Marc. V, 11: «Epistola, quam nos ad ephesios habemus, haeretici vero ad laodicenos». PL. T. 2. Col. 532C. Cfr.: Ibid. V, 17: «Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit». Col. 544–545.
[20] Ibid. V, 21. PL. T. 2. Col. 556B.
[21] Ibid. IV, 3; Ibid. V, 2. PL. T. 2. Col. 393B–C, 502B.
[22] Iren. Contra haer. III, 12, 12.
[23] Historia ecclesiastica. V, 16, 7.
[24] Ibid. V, 16, 9.
[25] Епифаний. Панарий. 48, 4.
[26] Там же.
[27] Hieron. De vir. ill. 40, 53.
[28] De anima cap. 45: extasin dicimus excessum sensus et amentiae instar. PL. T. 2. Col. 770A.
[29] Adv. Marc. IV, 22. PL. T. 2. Col. 443B.
[30] Historia ecclesiastica. V, 17, 1. См. еще у Епифания (Панарий. 48, 3), который здесь пользуется древним противомонтанистическим сочинением.
[31] De monog. 1. PL. T. 2. Col. 979B, 980A.
[32] Adv. Prax. 1. PL. T. 2. Col. 179A.
[33] Епифаний. Панарий. 48, 11.
[34] Там же. 48, 11.
[35] Didum. Alex. De Trinit. III, 41, 1. PG. T. 39. Col. 984B.
[36] Philos. VIII, 19. PG. T. 16, 3366C–D. Cfr.: Ibid. X, 25: «Τοῖς λόγοις ὑπὲρ τὰ εὐαγγέλια προσέχοντες πλανῶνται». Col. 3439C.
[37] Ibid. 52. PL. T. 2. Col. 91A.
[38] De monog. 2. PL. T. 2. Col. 980–981.
[39] Ibid. 3. PL. T. 2. Col. 983B.
[40] De virg. vel. 1. PL. T. 2. Col. 937C.
[41] Ibid. 2. PL. T. 2. Col. 939A.
[42] De ieiun. 1. PL. T. 2. Col. 1005A.
[43] De virg. vel. 1. PL. T. 2. Col. 938A–B.
[44] De monog. 14. PL. T. 2. Col. 1000A.
[45] De Trinit. III, 41, 2. PG. T. 39. Col. 984C sgg.
[46] De anima. 9. PL. T. 2. Col. 701B.
[47] De ieiun. 17. PL. T. 2. Col. 1029A.
[48] De pudic. 21. PL. T. 2. Col. 1080B.
[49] De ieiun. 1. PL. T. 2. Col. 1004C.
[50] Eusebius. Historia ecclesiastica. V, 16, 9.
[51] De fuga. 9. PL. T. 2. Col. 133C–D.
[52] De pudic. 21. PL. T. 2. Col. 1078B.
[53] De resurr. carn. 11. PL. T. 3. Col. 854–855.
[54] Eusebius. Historia ecclesiastica. V, 16, 17.
[55] Ibid. V, 18, 5.
[56] Ibid. VI, 20, 3.
[57] De resurr. carn. 63. PL. T. 2. Col. 934B–C.
[58] Hippol. Philos. V, 7. PG. T. 16. Col. 3126C.
[59] Епифаний. Панарий. 26, 13.
[60] Hippol. Philos. VII, 20. PG. T. 16. Col. 3302B. Clem. Alex. Strom. II, 9, 45; VII, 13, 82; VII, 17, 108.
[61] Clem. Alex. Strom. VIII, 17, 106.
[62] Hippol. Philos. V, 8. PG. T. 16. Col. 3146C–3147A. Tertull. De praescr. 24. PL. T. 2. Col. 43A. Iren. Contra haer. II, 30, 7.
[63] Eusebius. Historia ecclesiastica. V, 1.
[64] Ibid. V, 20, 5–6.
[65] Ibid. V, 24, 11–17.
[66] Contra haer. III, 11, 7. Cfr.: Ibid. I, 20, 2; Ibid. III, 12, 13; Ibid. III, 14, 4.
[67] Ibid. III, 11, 8.
[68] Ibid. III, 1, 1.
[69] Ibid. IV, 33, 8.

[70] Ibid. III, 14, 1.
[71] Ibid. III, 14, 4.
[72] Ibid. III, 16, 3.
[73] Ibid. IV, 27, 3.
[74] Ibid. III, 7, 1.
[75] Ibid. III, 16, 3.
[76] Ibid. V, 2, 3.
[77] Ibid. IV, 18, 4.
[78] Ibid. III, 14, 1.
[79] Ibid. V, 6, 1.
[80] Ibid. V, 25, 1.
[81] Ibid. III, 3, 3.
[82] Ibid. III, 3, 4.
[83] Ibid. II, 30, 9.
[84] Ibid. II, 28, 7. И у святителя Иринея, и у апостола Павла речь идет о превосходстве Слова, сравнительно со всеми тварями, и оба приводят один и тот же текст из псалма.
[85] Ibid. II, 2, 5.
[86] Ibid. IV, 11, 4.
[87] Historia ecclesiastica. V, 26.
[88] Cod. 232. Pholii Bibliotheca ex recensione immanuelis Bekkeri. Berolini, 1824. P. 291b.
[90] Однако Евсевий утверждает, будто Ириней упоминает лишь о Первом послании Иоанна, приводя из него множество свидетельств. Historia ecclesiastica. V, 8, 7.
[91] См.: Contra haer. I, 26, 3; IV, 14, 2; IV, 17, 6; IV, 18, 6; IV, 20, 11; IV, 21, 3; IV, 30, 4; V, 26, 1; V, 28, 2; V, 35, 2.
[92] Contra haer. V, 30, 2.
[93] Ibid. V, 30, 4.
[94] Eusebius. Historia ecclesiastica. V, 1, 58.
[95] Contra haer. V, 30, 3. Eusebius. Historia ecclesiastica. V, 8, 6.
[96] Contra haer. V, 30, 1. Historia ecclesiastica. V, 8, 5.
[97] Contra haer. IV, 9, 2.
[98] Ibid. IV, 20, 1–2.
[99] Eusebius. Historia ecclesiastica. V, 8, 7.

О СОЧИНЕНИИ СТУДЕНТА П. АЛФЕРОВА НА ТЕМУ: «ЕВАНГЕЛЬСКОЕ УЧЕНИЕ О БРАКЕ (В СВЯЗИ С СОВРЕМЕННЫМИ СУЖДЕНИЯМИ О НЕМ)»

Печатается по изданию: О сочинении студента Алферова Павла на тему: «Евангельское учение о браке (в связи с современными суждениями о нем)». — Богословский вестник. 1916. Март–апрель. Подписано: Инспектор академии архимандрит Иларион.

О СОЧИНЕНИИ СТУДЕНТА М. ВВЕДЕНСКОГО НА ТЕМУ: «СОТЕРИОЛОГИЯ СВЯТОГО АПОСТОЛА И ЕВАНГЕЛИСТА ИОАННА БОГОСЛОВА»

Печатается по изданию: О сочинении студента Введенского Михаила на тему: «Сотериология св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова». — Богословский вестник. 1916. Май. Подписано: Инспектор академии архимандрит Иларион.

О СОЧИНЕНИИ СТУДЕНТА А. ЛЮБИМОВА НА ТЕМУ: «СУД НАД ИИСУСОМ ХРИСТОМ»

Печатается по изданию: О сочинении студента Любимова Александра на тему: «Суд над Иисусом Христом». — Богословский вестник. 1916. Июнь. Подписано: Инспектор академии архимандрит Иларион.

СОДЕРЖАНИЕ

Богословские труды

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ПРОРОЧЕСКИЕ ШКОЛЫ.
БИБЛЕЙСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭТЮД
5

ОСНОВНЫЕ НАЧАЛА ВЕТХОЗАВЕТНОГО СВЯЩЕНСТВА И ПРОРОЧЕСТВА
33

ГНОСТИЦИЗМ И ЦЕРКОВЬ В ОТНОШЕНИИ К НОВОМУ ЗАВЕТУ
65

ТРИЕДИНСТВО БОЖЕСТВА И ЕДИНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА
80

О ЦЕРКОВНОСТИ ДУХОВНОЙ ШКОЛЫ И БОГОСЛОВСКОЙ НАУКИ
95

ПОКАЯНИЕ В ЦЕРКВИ И ПОКАЯНИЕ В КАТОЛИЧЕСТВЕ
109

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ И ЦЕРКОВЬ
149

О СОЧИНЕНИИ СТУДЕНТА А. КРЯЖИМСКОГО НА ТЕМУ:
«О ПОДЛИННОСТИ ПЕРВЫХ ДВУХ ГЛАВ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ»
179

ХРИСТИАНСТВА НЕТ БЕЗ ЦЕРКВИ
192

БОГОСЛОВИЕ И СВОБОДА ЦЕРКВИ
(О ЗАДАЧАХ ОСВОБОДИТЕЛЬНОЙ ВОЙНЫ
В ОБЛАСТИ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ)
235

КРАЕУГОЛЬНЫЙ КАМЕНЬ ЦЕРКВИ (Мф. 16, 13–18)
264

ВИФЛЕЕМ И ГОЛГОФА
(ПИСЬМО К ДРУГУ)
277

О ЦЕРКОВНОМ УПОТРЕБЛЕНИИ ПАСХАЛЬНОЙ
ЕННЕАКЭДЕКАЕТИРИДЫ АНАТОЛИЯ ЛАОДИКИЙСКОГО
ПО ПОВОДУ КНИГИ СВЯЩ. Д. А. ЛЕБЕДЕВА:
ИЗ ИСТОРИИ ДРЕВНИХ ПАСХАЛЬНЫХ ЦИКЛОВ
1. 19-ЛЕТНИЙ ЦИКЛ АНАТОЛИЯ ЛАОДИКИЙСКОГО.
СПБ., 1912

289

НОВЫЙ ЗАВЕТ В АПОСТОЛЬСКОЕ ВРЕМЯ
300

НОВЫЙ ЗАВЕТ ВО ВТОРОМ ВЕКЕ
317

О СОЧИНЕНИИ СТУДЕНТА П. АЛФЕРОВА НА ТЕМУ:
«ЕВАНГЕЛЬСКОЕ УЧЕНИЕ О БРАКЕ
(В СВЯЗИ С СОВРЕМЕННЫМИ СУЖДЕНИЯМИ О НЕМ)»
333

О СОЧИНЕНИИ СТУДЕНТА М. ВВЕДЕНСКОГО НА ТЕМУ:
«СОТЕРИОЛОГИЯ СВЯТОГО АПОСТОЛА И ЕВАНГЕЛИСТА
ИОАННА БОГОСЛОВА»
337

О СОЧИНЕНИИ СТУДЕНТА А. ЛЮБИМОВА НА ТЕМУ:
«СУД НАД ИИСУСОМ ХРИСТОМ»
341

ПРИМЕЧАНИЯ
344

ИЛАРИОН

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ИЛАРИОН
(ТРОИЦКИЙ)

творения

в трех томах
том 2

Редакторы-составители
иеродиакон Никон (Париманчук),
Н. К. Бонецкая

Редактор
И. Е. Ковынева

Комментарии
А. А. Гумеров

Художник
С. В. Попов

Редактор еврейских текстов
иерей Афанасий Гумеров

Редакторы латинских и греческих текстов
А. А. Тимофеев,
А. Ю. Никофорова

Редактор немецких текстов
И. Е. Ковынева

Верстка
М. Ю. Родионов

Корректоры
послушница Елена (Птицына),
М. А. Пухова

Технический редактор
А. Н. Кузнецова

© Сретенский монастырь, 2004 г.
Отпечатано с готовых диапозитивов издательства
Сретенского монастыря в ОАО «Типография «Новости»
Формат 60x100\16. Объем 24.5 п.л. Тираж 3 000 экз. Зак. № 2901
Бумага офсетная №1. Печать офсетная. Гарнитура Гарамонд NC
Подписано в печать 20.10.2004
Адрес ОАО «Типография «Новости»: Москва, 105005, ул. Фр. Энгельса, 46
Адрес издательства: Москва, 107031, ул. Б. Лубянка, 19

ПСКОВО-ПЕЧЕРСКІЯ УСПЕНСКІЯ МОНАСТЫРЬ
МОСКОВСКІЙ СРЕТЕНСКІЙ МОНАСТЫРЬ

Издание
Сретенского монастыря